الفلسفة الإغريقية

تأليف

الدكتور محمد غلاب

خريج جامعة ليون بفرنسا وأستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الجزء الثاني

طبع بالقاهرة فى اكتوبر سنة ١٩٣٨

الطبعة الأولى

الفلسفة الإغريقية

تأليف

الدكتور محمد غلاب

خريج جامعة ليون بفرنسا وأستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الجزء الثاني

طبع بالقاهرة في أكتوبر سنة ١٩٣٨

الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

تتمة

الفلسفة الهيلينية

أرسطو

(١) حياته

ولد « أرسطو » بمدينة « استاچيرا » فى سنة ٣٨٤ قبل المسيح.
وكان أبوه « نيقوماخوس » طبيباً خاصاً للملك « آمنتاس الثانى » ملك مقدونيا جد « الاسكندر » . ولم يعرف التاريخ الصحيح شيئاً عن طفولة « أرسطو » ومبدأ شبابه بالرغم من تلك الأساطير الطويلة العريضة التى يرويها مؤرخو العرب ، فانها ليست من الحق فى شىء ، وإنما كل ماحفظه لنا التاريخ هو مابعد العام السابع عشر من هذا الشباب القيم المفعم بالعظمة والجلال وأسباب الخلود ، فقد حدثنا مؤرخو الحركة العقلية أن «أرسطو» هجر مسقط رأسه وهو لايزال شابا فى السابعة عشرة من عمره واتجه إلى أتينا حاملة لواء الثقافة والتفكير الفلسفى فى ذلك العهد ، فظل يختلف إلى مدرسة « الأكاديمى » التى كان ينبع منها — بفضل تعاليم «أفلاطون» ومخلفات « سقراط » — نور علوى كفيل بتلك النتائج الباهرة التى أنارت كل أنحاء الدنيا ، وقادت رؤوس المفكرين فى كل جنبات الكرة الأرضية . ولم لا ؟ ألم يجمع العرب فى دولتيهم الشرقية والغربية على أن « أرسطو » هو المعلم الأول ؟ . ألم يتخذ علماء الدنيا جميعهم منطقه نبراسا هاديا يبددون بوساطة نوره ظلمة الباطل وحنادس الشكوك والأوهام ؟

ألم يتخذ الساسة فى ماضى العصور وحاضرها جمهورية « أفلاطون » وسياسة « أرسطو » مرشداً فيما يضعون من دساتير ويشرعون من قوانين ؟ ألم يطمئن الأخلاقيون فى مشارق الأرض ومغاربها إلى خير « سقراط » وفضيلة « أفلاطون » وسعادة « أرسطو » ؟ ألم يجزم كثير من علماء هذا العصر بأن كثيراً مما وصل إليه « أرسطو » من بحوث فى الرياضة وعلم النفس وعلوم الحيوان والنبات لايزال موضع احترام كل العلماء فى هذه العصور الحديثة ؟ . وأخيراً ألم تظل قاعدة الوحدات الثلاث التى وضعها للقصص المسرحية معمولا بها فى فرانسا طوال القرن السابع عشر ؟.

ظل « أرسطو » يتلقى دروس « أفلاطون » زهاء عشرين عاما كان أثناءها طالباً ومؤلفاً يقيد خواطره وملاحظاته على مذهب أستاذه الذى كان يختلف معه كثيراً فى النزعة والتفكير والنظر إلى الحياة حتى قيل : إن « أفلاطون » بالرغم من الاحترام الذى كان يحمله لهذا التلميذ والأمل الذى كان يعلقه عليه كان لايحبه لنزوعه المادى وتعلقه بالواقعية الغالية وللقسوة التى كان يشاهد أثرها باديا فى أعماله .

وقد ذكر هذا زملاء « أرسطو » فى التتلمذ بهيئة دفعت بعض المؤرخين إلى القول بأنه بلغ من القسوة على أستاذه إلى حد أنه كان يضايقه فى آخر حياته بالأسئلة المحرجة حتى يضطره حيناً إلى البكاء وحيناً إلى مغادرة المدرسة . وهذا — فيما نرى — عار عن الصحة ، لأننا نستبعد كل الاستبعاد أن يضعف « أفلاطون » إلى حد أن يبكى من النقد مهما كان قاسيا ، وفوق ذلك ، فانه لم يكن ـ فيما نعلم ـ يرتبك

حين الاعتراضات التي كان خصومه يوجهونها إليه ولايضيق صدره منها ضيقا يضطره إلى البكاء .

على أن من يكتب مثل تلك العبارة المؤدبة الرقيقة التي قدم بها « أرسطو » نقده لمذهب « المثل » لايمكن أن يضطهد أستاذه الشيخ إلى حد أن يلجئه إلى البكاء . وإليك هذه المقدمة :

« ومع ذلك فاني لا أخفي أن بحثاً من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع مادام أن مذهب « المثل » قد وضعه أشخاص أعزاء علينا ، ولاشك في أنه سيعلم وسيرى كواجب حقيقي من جانبنا أننا لصالح الحق ننقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا مادمت أدعي أني فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا نرى فرضاً علينا أن نؤثر الحق » .

لما مات « أفلاطون » غادر « أرسطو » مدينة « أتينا » إلى « أسوس » . وهناك تزوج بابنة شقيق حاكمها الطاغية . وفي سنة ٣٤٢ قبل المسيح دعاه « فيليب » للقيام بتربية ابنه « الاسكندر » فلبي الدعوة وظل يعالج هذه المهمة الشاقة المحفوفة بالمخاطر والمسئوليات حتى أتمها على أكمل وجه كان له من النتائج مالا يزال التاريخ يتحدث عنه في مجد وفخار .

ولما توفي الملك « فيليب » وصعد « الاسكندر » على عرش « مقدونيا » في سنة ٣٣٥ قبل المسيح واشتغل بسياسة الدولة ، وبدأ يعد العدد للفتح والاستعمار وانصرف عن العلم والفلسفة إلى هذه الشؤون العملية ، عاد « أرسطو » إلى « أتينا » فأسس فيها مدرسته التي أطلق

عليها اسم « الليسيه » ، وأخذ يلقى على تلاميذه فيها من الفلسفة وأفرع العلم المختلفة مالا يتسع المقام الآن لسرده أو الاتيان عليه ، ولكن يجدر بنا أن نشير إلى أن تلك الأعوام السبعة التى قضاها أرسطو فى بلاط الملك كان لها على فلسفته أثر بعيد الغور .

ولما مات الاسكندر فى سنة ٣٢٣ قبل المسيح تحطم ذلك السياج المتين الذى كان يحمى فيلسوفنا من أعدائه الحاقدين وخصومه المغرضين ، فانتهزوا هذه الفرصة وأغروا به العامة والجماهير ، فأفهموهم أنه ملحد لا يؤمن بآلهتهم ولا يقدم إليهم القرابين ، فأخذ الرأى العام يفيض حماسة ضده ويضطرم حقداً عليه ، فغادر « أرسطو » فى الحال مدينة أتينا إلى مدينة « خلسيس » وأقام بها خوفا على حياته . ولما عاتبه أحد معارفه على هذا الهروب الذى لا يليق بالشجعان ، أجاب بانه لم يهرب ضناً بحياته ، وإنما هاجر لكى لا يجنى الأتينيون على الفلسفة مرتين : أولاهما بالعدوان على « سقراط » والثانية بالعدوان عليه . ولكن هذا — فيما أرى — كان تضليلا من جانب « أرسطو » فهو لم يهرب إلا حرصاً على حياته ، وبرهان ذلك أنه خرج من المدينة مذعوراً مضطرباً لم يفكر فى كتبه التى لو كان مخلصا فيما يدعيه من حرصه على الفلسفة وتفضيله إياها على حياته لما تركها تعبث بها أيدى النساخ من مغرضين وجاهلين .

غير أنه لم يستمتع بعد هروبه بهذه الحياة العزيزة التى ألجأه حرصه عليها الى مخالفة رأى أستاذه الخالد « سقراط » إلا عاماً أو بعض عام حيث

لم يلبث أن توفى بمرض المعدة فى سنة ٣٢٢ قبل المسيح عن إحدى وستين سنة قضى أكثرها فى الكتابة والتأليف والتدريس .

(ب) مؤلفاته

ألف « أرسطو » نوعين من الكتب يخالف كل منهما عن الآخر اختلافاً كاد يحمل الباحثين القدماء على الظن بأنهما لمؤلفين مختلفين . فأما القسم الأول فقد اعتنى به « أرسطو » اعتناء عظيما وأفرغ جهده فى إتقانه وتنقيحه وتنقية أسلوبه من التعقيد وتحديد مراميه وإبعادها عن مواطن الريب والاحتمال . والسبب فى هذه العناية هو أنه أعد هذا القسم للنشر والاذاعة ، فكان من الطبيعى أن لا يسمح بأن يقترن كتاب باسمه الجليل إلا اذا كان غاية فى الاجادة والاتقان ، ولكن هذا القسم من كتب « أرسطو » ـ مع الأسف الشديد ـ قد فقد كله إلا جزء من كتاب « السياسة » وهو « دستور أثينا » وأما ما عدا ذلك من هذا القسم ، فلم يبق لنا منه إلا تحليلات النقاد المعاصرين لأرسطو وتقاريظهم المطنبة لهذه المؤلفات القيمة التى تصلح بحق لأن تكون نماذج للكتب الفلسفة .

وأما القسم الثانى ، فهو الكتب المدرسية أو بعبارة أدق : هو مجموع المحاضرات والمذكرات التى ألقاها على تلاميذه فى الاثنتى عشرة سنة الأخيرة . وهذا القسم أكثر عدداً وأقل جودة من القسم الأول ، لأنه ألفه على عجل ولم يعن به عناية المؤلف الذى يتوقع نقد كتبه ويتهيب حكم الناس عليها . وهذه الكتب هى التى بقيت الى الآن

والتى عليها تتلمذ العرب ، ومنها اقتبس الفرنجة . وسنذكر لك هنا شيئاً من أسماء هذه الكتب :

ومن المحتمل أن يكون بعض تلاميذ « أرسطو » قد ساهموا بأقلامهم وأفكارهم فى هذه المؤلفات ، ولكنهم لم يذكروا أسماءهم فعزى كل ما كتبوه الى الأستاذ . ويا ليت الأمر وقف عند هذا الحد ، بل قد دست على « أرسطو » مؤلفات كثيرة ظهرت فى الاسكندرية لفقها واضعوها من مذاهب : « أفلاطون » و « أفلوطين » جاء فيها أن « أرسطو » يعترف باستحداث الله للعالم من العدم المطلق ، وأنه كان بصيريا متنسكا يقول بالالهام والغيبوبة ويقدمهما على المنطق. وليس هذا كله من مذهب المعلم الأول فى شىء كما سنبين ذلك فى فلسفته .

إنما الذى يجب أن نلاحظه على الكتب التى وضعها تلاميذ « أرسطو » إذا صح هذا الاحتمال هو أن الفكر التى تحويها تلك المؤلفات محددة تحديداً دقيقا يدفعنا إلى الايمان بان هؤلاء التلاميذ قد فهموا الفلسفة من أستاذهم فهما لا يحتمل التردد ولا الارتياب ، على أن أهم ما يلفت النظر فى كل مؤلفات « أرسطو » هو دقة الملاحظة وتنظيم الحوادث التى يستنبط منها قواعده ، وتحديد الأمثلة التى يوضح بها تلك القواعد .

وإليك أهم هذه المؤلفات :

فى المنطق

(١) « قاطيغورياس » أى المقولات ، وهو كتاب يتبين فيه عدد

المعاني المفردة الذاتية والشاملة بالعموم لجميع الموجودات من جهة ما هي تلك المعاني من غير شرط تحصلها في الوجود أو قوامها في العقل . (٢) « باري أرمينياس » أي العبارة ، وهو يتبين فيه تركيب المعاني المفردة بالسلب والايجاب حتي يصير قضية وخبراً يلزمه ان يكون صادقا او كاذباً . (٣) « أنا ليطيقا الأولى » أي التحليل بالقياس ويتبين فيه تركب القضايا حتى يتألف منها دليل يفيد علما بمجهول وهو القياس . (٤) « أنا ليطيقا الثانية » أي البرهان . ويعرف منه شرائط القياس في تأليف قضاياه التي هي مقدماته حتى يكون ما يكتسب به يقينا لا شك فيه . (٥) « ديالقطيقا » أي الجدل ، ويشتمل على تعريف القياسات النافعة في مخاطبات من نقص فهمه أو علمه عن تبيين البرهان في كل شيء ، والتي لا بد منها للمحاورات التي يراد منها إلزام محمود او تحرز عن إلزام مذموم ، والمواضع التي تكتسب منها الحجج في الجدل والوصايا للمجيب والسائل . (٦) « سوفيسطيقا » أي نقض شبه المغالطين . ويشتمل على تعريف المغالطات التي تقع في الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها وتعديدها بأسرها كم هي والتنبيه على وجه التحرز منها . (٧) « روطوريقا » اى الخطابة ، ويشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في مخاطبات الجمهور على سبيل المشاورات والمخاصمات في المشاعرات او المدح أو الذم او الحيل النافعة في الاستعطاف والاستمالة والاغراء ، وتصغير الأمر وتعظيمه ، ووجود المعاذير والمعاتبات ، ووجوه ترتيب الكلام في كل قصة وقصة وخطبة (٨) « بويطيقا » اى الشعر ، ويشتمل على

الكلام الشعرى انه كيف يجب ان يكون فى فن فن ، وما أنواع التقصير والنقض فيه .

فى الطبيعة –

(١) كتاب « الكيان » وتعرف به الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة الطبيعية وتعلق الحركات بالمحركات وإثباتها إلى محرك أول واحد غير متحرك وغير متناهى القوة ، لا جسم ولا فى جسم .

(٢) « السماء أو العالم » ويعرف به أحوال الاجسام التى هى أركان العالم وهى السماوات وما فيهن والعناصر الاربعة ، وطبائعها وحركتها ومواضعها وتعريف الحكمة فيما صنعها ونضدها .

(٣) « الكون والفساد » . ويعرف منه حال الكون والفساد ، والتوليد والنشوء والبلى والاستحالات مطلقاً من غير تفصيل ويبين فيه عدد الاجسام الاولى القابلة لهذه الاحوال ، ولطيف الصنع الالهى فى ربط الارضيات والسماويات واستيفاء الأنواع مع فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين إحداهما شرقية والأخرى غربية منحرفة عنها ومواجهة لها ، ويحقق أن هذه كلها بتأثير المحرك الاول .

(٤) الكتب الثلاثة الاول من « الآثار العلوية » . وفيها الاحوال التى تعرض فى العناصر الأربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من انواع الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السماوات فيها ، فيتكلم عن العلامات والشهب والغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال .

(٥) « كتاب المعادن » او الكتاب الرابع من الآثار العلوية . يعرف منه حال الكائنات المعدنية .

(٦) « كتاب النبات » . تعرف منه حال الكائنات النباتية .

(٧) « طبائع الحيوان . يعرف منه حال الكائنات الحيوانية .

(٨) « النفس والحس والمحسوس » . ويشتمل على معرفة النفس والقوى الداركة فى الحيونات وخصوصا التى فى الانسان وان هذه الأخيرة لا تموت بموت البدن وانها جوهر روحانى إلهى ، وفيه تحدث أيضا عن النوم والاحلام وتنبؤات الرؤى وعن طول الحياة وقصرها وعن الشباب والشيخوخة والتنفس وعلاقته بالروح .

فى ما وراء الطبيعة

ليس له فى هذا القسم إلا كتابه الشهير الذى عنونه تلاميذه بـ : « مابعد الطبيعة » لأنهم وجدوه موضوعا فى الترتيب بعد الكتب التى عالجت الطبيعة من جهة ، ولأن مؤلفه خصصه لدراسة « اللا وراء الطبيعيات » من جهة أخرى .

فى الفلسفة العملية

(١) « الأخلاق إلى أوتيديم » وفيه يقترب المؤلف من مذهب أفلاطون كثيراً .

(٢) « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وفيه يبتعد عن أستاذه وينقد مذهب « المثل » أما أهم مباحثه فهى أولا إثبات وجوب فصل

الخيرات العملية التى يقوم بها بنو الانسان عن الخير فى ذاته . ثانيـاً إيضاح الفضـيلة والهوى الانسانيين وإبانة مأتى كل منهما وظروفه . ثالثاً تفصيل بعض الفضائل العملية الأكثر ضرورة فى الحياة . وسنلتقى بهذا الـكتاب حـين نعرض للقسم العملى من فلسفة « أرسـطو » بهيئـة أكثر وضوحاً .

(٣) « السياسة » ويمـكن تقسيمه إلى قسمين : فأما القسم الأول فهو يحتوى لوحة قيمة للدولة المثالية ، ولـكنها لوحة نظرية .

وأما القسم الثانى فهو بحوث سياسية عملية هامة ، لاسيما وأنه كتبه فى أواخر سنى حياته . ويقال : إن « أرسطو » قد سـجل فى هذا القسم من كتاب « السياســة » ملخصات نحو مائة دستور ، ولـكنها فقدت جميعها ولم يبق منها إلا دستور « أتينا » .

(ج) تعريف الفلسفة وموضوعها وأقسامها

اسـتمر « أرسطو » بالفلسفة فى دائرتهـا الواسعة التى تركها فيهـا « أفلاطون » والتى تشـمل البحث فى جميـع العلوم للوصول إلى الحقـائق الكامنة فيها .

وإذاً ، فقد أصبح تعريف الفلسفة عنده : « كل بحث علمى يراد به الوصول إلى الحقيقة أيا كان نوع هذا البحث » .

غير أن الفلسفة التى كان شأنها عند « أرسطو » هى الفلسفة بالمعنى العام الواسع النطاق . أما الفلسفة بمعناها الضيق المحدود الذى هو وحده الجدير بأن يكون الشغل الشاغل للحكيم فهو البحث عن المبادىء الأولى

والجواهر الأساسية والعلل الفاعلة للأشياء حتى ينتهى هذا البحث إلى العلة الأولى التى لا علة لها ، وهى علة كل شىء ، والذى يتجه إليها كل شىء ، وهى لا تتجه إلى شىء .

وموضوعها عنده هو الموجود الأساسى من حيث هو موجود ، وهذا الموجود الأساسى هو المعنى العام فى كل كائن .

ويتضح من هذا أن الفلسفة على كلا معنييها الواسع والضيق كانت عند « أرسطو » : « العلم الأساسى لكل العلوم » .

وقد قسم « أرسطو » هذه العلوم التى تتناولها البحوث الانسانية بالدرس والتمحيص والتى تدخل فى إطار الفلسفة إلى ثلاثة أنواع : النوع الأول العلوم النظرية . والثانى العلوم العملية . والثالث العلوم الشعرية . وذلك لأنه بنى هذا التقسيم على الأسس الثلاثة التى اهتدى إليها بعد أن استقرأ تصرفات الانسانية فألفاها تنحصر فى ثلاثة أنواع ، وهى المعرفة والفعل والانشاء . فمن المعرفة نشأت العلوم النظرية . ومن الفعل نشأت العلوم العملية . ومن الانشاء نشأت العلوم الشعرية .

العلوم النظرية

هى كل ما كان موضوعه — ولو على الأقل فى جوهره — ضروريا ثابتا لا يتعلق بإرادتنا وليس فى مقدورنا جعله فى حالة غير التى هو عليها .

ويمكن أن يطلق على هذه العلوم اسم العلوم القانونية أى ذات القواعد الثابتة التى لا تتغير بتغيرات الظروف ، وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول العلم الأعلى أو العلم الالهى أو الفلسفة الأولى ، وهو ما لايحتاج موضوعه في حدوده ولافى وجوده إلي المادة . أو بعبارة أخرى : مالا يحتاج موضوعه فى وجوده المنطقى ولاوجوده الخارجى إلى المادة وذلك مثل الاله والقوة الناطقة الايجابية .

والقسم الثانى العلم الأوسط أو العلم الرياضى ، وهو مااحتاج موضوعه فى وجوده الخارجى دون المنطقى إلى المادة ، وذلك مثل المربع والمثلث النظريين .

والقسم الثالث هو العلم الادنى أو العلم الطبيعى وهو ما احتاج موضوعه فى حدوده ووجوده إلى المادة أو ما افتقر موضوعه فى كلا وجوديه : المنطقى والخارجى إلى المادة ، وذلك مثل الجسم .

وأضبط هذه الأقسام الثلاثة فى رأى « أرسطو » هذا القسم الاعلى ثم الأوسط ثم الأدنى .

العلوم العملية

هى العلوم القانونية التى تشرف على السلوك البشرى . وبعبارة أخرى : هى كل ماليس موضوعه بثابت وتعلق بارادتنا وكان فى وسعنا أن نحوله عن حاله . وقد يظهر للوهلة الأولى أن هاتين العبارتين متناقضتان ، لأن القانونية المثبتة فى العبارة الاولى تقتضى الثبات المنفى فى العبارة الثانية ولكن عند التأمل يرى انه لاتناقض ، لأن « أرسطو » منح العلوم العملية صبغة القانون ، ولكنه ليس قانونا ثابتا كقانون العلوم النظرية مثلا :

وينقسم هذا النوع مثل النوع الأول إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول علم الأخلاق . وموضوعه إدارة الحياة الفردية .

والقسم الثانى علم تدبير المنزل وموضوعه إدارة الأسرة .

والقسم الثالث علم السياسة ، وموضوعه إدارة الدولة .

العلوم الشعرية

هى العلوم القانونية التى تشرف على المنشآت الانسانية مثل الخطب والقصائد وماشا كل ذلك ، وهى تنقسم كذلك الى ثلاثة أقسام :

القسم الأول الشعر . القسم الثانى الخطابة . القسم الثالث الجدل .

ويشبه هذا النوع من العلوم النوع الثانى فى وصفه بالامكان وفى تعلقه بالارادة البشرية مع الاحتفاظ ببعض الفروق المميزة له .

وعند « أرسطو » ان وصف هذين النوعين : الثانى والثالث بالقانونية مبنى على شىء من التجوز ، لأن علومهما غير ثابتة ، بل هى خاضعة للظروف والتطورات المختلفة وإن كانت العادة كثيراً ماتمنح الفضيلة والفن سلطة توازى السلطات الطبيعية فى الثبات .

والفلسفة عند « أرسطو » تبسط سلطانها على كل هذه الأنواع وماتحتها من أفراد العلوم

وبذلك يكون هذا الحكيم قد سما بالفلسفة إلى درجة عالية ، وهو فوق ذلك قد وضع لها مميزات أساسية لايزال فلاسفة العصر الحديث يعترفون بعمقها وجلالها حتى اليوم . وهذه الميزات تتلخص فيما يلى :

(١) العمومية أو الوحدة التى تتحقق بتأليف الجزئيات للوصول بها إلى كلى عام .

(٢) تجريد موضوعها من المادة وقصر البحث على مافيه من روابط مشتركة مثل البياض والحمرة ، لكى تتحقق الرفعة النظرية المشروطة فى الفلسفة وهو فى هذا يقول : « أليس الذى يصل إلى حل المشاكل العويصة يستحق منا ان ندعوه بالحكيم ؟ لأن الادراك بالحواس من شأن العوام الذين لاصلة لهم بالفلسفة . اما النظر المحض العالى ، فهو من اختصاص الحكماء » (١)

(٣) الخلو من الغاية النفعية . وفى هذا يقول « أرسطو » : ـ « أليس العلم الذى يدرس لذاته ، وليس لدارسه غاية إلا المعرفة هو أكثر دخولا فى باب الحكمة الخالدة من العلوم التى تدرس لغايات نفعية ونتائج عملية ؟ ان العلوم الاخرى قد تكون أكثر ضرورة من الناحية النفعية ، ولكن لا يوجد علم أكثر فضلا من الفلسفة » (٢)

(٤) الاستقلال والسيادة ، وفى هذا يقول : « الفيلسوف لا يتلقى من غيره الاوامر ، وإنما هو الذى يجب أن يصدرها كما يجب أن يشرع القوانين ، ولا ينبغى أن يخضع الفيلسوف لكائن من كان وإنما يجب أن يخضع له كل من هم دونه فى الفلسفة . وكما أن الرجل الحر هو من ينتسب الى نفسه وليس له مولى ، كذلك هذا العلم (الفلسفة)»

---

(١) و (٢) أنظر صفحة ٥ من كتاب الاستاذين «جانيه وسياى»

هو وحده من بين جميع العلوم الجدير باسم الحرية ، لانه وجد لذاته لا لغاية أخرى كغيره من العلوم » (١)

(٥) الخلود والجلال . وفى هذا يقول : « ان أكثر العلوم قرباً من الألوهية هو أحبها جميعها الى النفوس . وفى الواقع : ان علما هو ملك الاله وهو يعالج الالهيات لهو وحده الالهى من بين العلوم » (٢)

تمتاز فلسفة « أرسطو » بأنها مؤسسة على الواقع ، مقتطعة من الحياة العملية التى كان يشاهدها تجرى فوق أرض « إغريقيا » وتحت سمائها ، وان مثله وبراهينه وشواهده كانت كلها من مفردات الحوادث اليومية ، وهو لهذا كان يحمل على « أفلاطون » حملات عنيفة لا لشىء إلا لانه بنى فلسفته على عالم « الفكر » فيقول فى شىء من التهكم : « لا أدرى لماذا يترك أفلاطون عالم الأحياء وما يمر به فى كل يوم من حوادث ذات شأن كاف لايضاحه ثم يحلق فى جو من الاحلام يدعوه « عالم الفكر » يبحث فيه عن دراسة أهل الارض »

رأينا فيما تقدم أن « أرسطو » قسم العلوم الى ثلاثة قسام » : نظرية وعملية وشعرية . والآن نقرر أن العلوم النظرية تنقسم حسبما يؤخذ من مؤلفاته الى : طبيعية وما وراء طبيعية . والاولى تنقسم بدورها الى طبيعية دنيا ويبحث فيها كتاب « الطبيعة » وكتاب « الكون » والفساد » . والى طبيعية عليا ، ويبحث فيها كتاب « السماء والعالم » وكتاب « الآثار العلوية » وما شاكل ذلك ، وأن الفلسفة العملية تنقسم كذلك الى ثلاثة أقسام : الأخلاق الشخصية وأخلاق الأسرة والاخلاق

---

(١) انظر صفحة ٦ من كتاب چانيهوسياى

العامة أو السياسية . وفي الاولى كتب « أرسطو » كتاب « الاخلاق الى نيقوماخوس » وفى الثانية كتاب « تدبير المنزل » وفى الثالثة كتاب « السياسة » . وقد جعل « أرسطو » المنطق مقدمة ضرورية للقسم النظرى . ولهذا كان الوضع الطبيعى فى دراسة فلسفته أن يبدأ بالمنطق ثم بأقسام الفلسفة النظرية ثم بالفلسفة العملية ، وهذا هو النهج الذى سنسلكه فى دراسة فلسفة هذا الحكيم . واليك التفصيل

(د) المنطق

تمهيد

اتفق الباحثون فى الشرق والغرب على أن « أرسطو » هو واضع علم المنطق القالبي أى الذى ينشغل بأوعية الأقيسة التعقلية دون التفات إلى ماتحتويه هذه الأوعية . ونحن لانستطيع أن نوافق على هذا الاجماع إلا فى شىء عظيم من التحفظ والاحتياط لاسيما بعد أن أبنا فى كتاب « الفلسفة الشرقية » أن شعوب الشرق ولا سيما الصينيين والهنود قد عرفوا المنطق بتفاصيله وسبقوا إليه « أرسطو » بزمن بعيد . فاذا أضفنا إلى هذا أن « سقراط » هو الذى وضع أساس المفاهيم الذهنية التى لاوجود للمنطق بدون الكليات العامة المؤلفة منها ، وأن « أفلاطون » هو الذى اكتشف الأجناس والانواع والفصول والقياس ، تبين من كل ذلك ان « أرسطو » هو منظم المنطق ومكمله لا واضعه . وبعبارة أخرى : هو واضع قوالبه المنتجة فى بلاد الاغريق

ومهما يكن من الامر فقد رتب الشراح الاسكندريون منطق أرسطو » وتبعهم مناطقة المسلمين وفلاسفتهم على النحو الآتى :

- (١) « المقولات » (٢) « العبارة » . (٣) « التحليل بالقياس » (٤) « البرهان » . (٥) « الجدل » . (٦) « السفسطة » ، (٧) « الخطابة » ، (٨) « الشعر »

وهذا هو الترتيب الطبيعى المبنى على الاساس العلمى ، ولكنه ليس ترتيبا حقيقيا إذا نظرنا الى النظام الزمنى الذى وضع به « أرسطو » هذه الاقسام ، إذ أنه فى الحقيقة بدأ منطقه بالجدل ثم بالعبارة وتحريرها ثم بالمقولات ثم بالقياس ثم بالبرهان ولم يكن بدء « أرسطو » بمنطقه ولا تدرجه من قسم الى قسم على هذه الصورة عن طريق المصادفة ، وانما له علل هامة تتصل بتقليده « أفلاطون » فى أول حياته الفلسفية ثم باستقلاله عنه بعد ذلك كما سنفصله وهاك البيان :

(١) الجدل

كان « أرسطو » فى طليعة حياته الفلسفية يستخدم ـ كأفلاطون وسقراط ـ طريقة الحوار التى كانت معروفة منذ عهد الايليائيين وهى المبنية على أساس مسلم من الخصم كما رأينا آنفا ، ولكنه لم يلبث أن اقتنع بأن طريقة الجدل هذه لا تصلح لأن يعتمد عليها كوسيلة من وسائل الإنتاج ، لأنها لا تؤدي الى اليقين والعلة فى ذلك هى انها لا تؤسس على حقائق الأشياء ذاتها وانما تؤسس على آراء الناس فى هذه الحقائق

ولا ريب ان طريقة هذا شأنها لا تنتهى بنا الى إنتاج ثابت يعتمد عليه ما دامت هذه الآراء حائلة زائلة.

غير أن هذه الطريقة ـ على مابها من نقص يحول بينها وبين اليقين ـ ليست عديمة الفائدة ، بل هي نافعة فى كثير من المواقف كموقف الحكيم بازاء السوفسطائيين أو « الميجاريين » وكموقفه بازاء تلميذ ناشىء لايزال ناقص العلم أو محدود الفهم . ولهذا تجب العناية بهذه الوسيلة على قدر مافيها من فائدة وينبغى أن توضع لها القواعد العلمية حتى لا تكون فوضى

٢ ـ تحرير العبارة

وحين وصل « أرسطو » إلى كلمة فوضى أخذ يفكر فى المنافذ الطبيعية التى يمكن أن تتسرب منها الفوضى إلى الجدل المنطقى . وسرعان ما تبين له أن أهم هذه المنافذ هى العبارات التى كانت دائما تمكن السوفسطائيين من اللعب بالعقول ، فأراد أن يحدد هذه العبارات تحديداً قاطعاً بتحديد مفرداتها فيبين الاشتراكين : اللفظى والمعنوى ، ويوضح المترادفات والمتقابلات وينص على جميع الدقائق التى توجد بين الكلمات والتى كثيراً ما كانت سبباً فى المغالطة والتضليل .

٣ ـ القضية الحملية

ولكن هل هذه العناية بتحديد المفردات كافية لتطهير الجدل المنطقى من المغالطة ؟ كلا ، وإنما هنالك مشكلة أخرى يجب أن يعنى بها الحكيم على أثر فراغه من مشكلة الكلمات ، وهى مشكلة القضية الحملية ، إذ أنها

تتركب من الموضوع والمحمول والنسبة بينهما . ولما كان « الميجاريون » قد غالطوا فى إسناد المحمول إلى الموضوع وجعلوه موضع الشك ، فقد وجب أن يستبدل المحمول المشتق من المصدر بالمصدر نفسه ، ليكون المحمول هو الصفة العامة التى لا يتطرق إليها الشك . وبعد أن انتهى « أرسطو » من مشكلة الموضوع والمحمول ألف القضية وقسمها إلى أربعة أقسام : جزئية موجبة ، وجزئية سالبة ، وكلية موجبة ، وكلية سالبة .

ولكنه بعد أن ألف القضية تأمل فرأى أن هناك منافذ للأخطاء والمغالطات لاتزال مفتوحة . ومأتاها هو درجات اتصاف الموضوع بالمحمول وذلك لأن هذا الاتصاف إما أن يكون بالذات أو بالعرض . وعلى الاحتمال الثانى ، إما أن يكون على سبيل اللزوم أو على سبيل الامكان .

فلكى ينتفى الخطأ والمغالطة عن القضية يجب أن نحدد منزلة كل من الموضوع والمحمول بالنسبة إلى الآخر حتى لا يوضع العرضى موضع الذاتى ، ولا الامكانى موضع اللزومى ، فينجم عن هذا ورود العكس المغالط المحظور فى موضع العكس المشروع ، وهو الذى يبيحه « أرسطو » عند ما يكون المحمول لازما للموضوع وليس لازما لغيره .

٤ ـ الكليات الخمس

وعلى أساس هذه التفرقة جعل « أرسطو » المحمولات خمس درجات وهي الكليات الخمس المعروفة : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام . ولكن ينبغى أن نقرر أن الكليات الثلاث الأول هي من

مبدعات « أفلاطون » بل هي كانت النتيجة الحتمية لفصله المفاهيم الذهنية عن عالم المحسات وجعلها ذوات وجود حقيقي قائم بنفسه ، ولتقسيمه إياها إلى درجات ، كل واحدة أعم مما هي أدنى منها . وأفلاطون هو الذي أبان أن حمل الفصل على الجنس يصيره نوعا أو مساويا للنوع ، وهو الذي نص على أن هذه الكليات الثلاث هي ذاتية . وأن كل واحدة منها تصلح جوابا في سؤال ماهو ، وهو الذي نص أيضا على أنه إذا اقتصر في الجواب على واحدة منها ، كان التعريف ناقصاً ، وعلى أنه لكي يكون تاما يجب لتعريف النوع أن يجتمع الجنس والفصل .

وإذاً ، فأرسطو لم يزد في هذه الكليات الثلاث الأول على أن دعاها بالجنس والنوع والفصل .

أما الكليتان : الرابعة والخامسة ، وهما : الخاصة والعرض العام ، فعرضيتان . ولهذا لاتصلحان جوابا في سؤال ماهو ، ولكن الفرق بينهما هو أن الخاصة من اللوازم الغير المفارقة للذات في حين أن العرض العام قد ينفك عنها .

٥ ـ العكس

بعد أن وصل « أرسطو » إلى هذه النقطة تأمل فوجد أن منطقه لايزال تعترضه ثلاث عقبات تحتاج إزالتها إلى حل ثلاث مشكلات هامة وهي مشكلات : العكس والمقولات والتناقض . فأما مشكلة العكس — وهي التي كان ورودها بخاطره سببا في ترتيب الكليات الخمس كما أشرنا إلى ذلك آنفا — فقد حلها هذا الحكيم بالتحديد الآتي :

إننا إذا قلنا مثلا : كل إنسان حيوان ، وجذبنا محاورنا المغالط جذبا آليا إلى قول : كل حيوان إنسان بحجة أن العكس جائز ، كانت الأولى صادقة والثانية كاذبة . وإذاً ، فلا مخلص عن هذا إلا بوضع قاعدة للعكس ، وهذه القاعدة تنص على أنه لايمكن ورود العكس على حاله أى وضع كل من الموضوع والمحمول فى مكان الآخر إلا فى حالتين : الأولى حالة التعريف التام ، وهى حالة اشتمال المحمول على الجنس والفصل القريبين مثل : كل إنسان حيوان ناطق ، فان من الممكن عكسها إلى : كل حيوان ناطق إنسان . والثانية حالة كون المحمول خاصة ملازمة مثل : كل إنسان ضاحك ، فانه يعكس إلى : كل ضاحك إنسان . وفيما عدا ذلك تنعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة . والكلية السالبة تنعكس كلية سالبة . أما الجزئية الموجبة ، فتنعكس جزئية موجبة . وأما الجزئية السالبة فلا تنعكس . وأمثلة كل هذه القضايا مشهورة فى كتب المنطق .

٦ ـ المقولات

وأما المشكلة الثانية فهى مشكلة الأجناس وتباينها الذى قد ينجم عنه اضطراب فى الحكم ومغالطة فى الجدل والحوار . وتفصيل ذلك أن « أرسطو » نظر إلى الأعيان فوجدها فصائل مختلفة فأيقن بأن هذا الخلاف سيقضى على اليقين فى كل إنتاج منطقى ، فصمم على تحديد هذه هذه الفصائل وحصر أفراد كل فصيلة فى داخل دائرتها ثم بدأ عملية الإستقراء الموصل إلى هذا التحديد ، فانتهت به إلى حصر هذه الفصائل فى عشر : الأولى منها فصيلة الجوهر ، والتسع الباقية فصائل الأعراض

وذلك لأنه اقتنع بعد طول البحث بأنه لا تخرج أية كلمة منفردة عن الدلالة على إحدى هذه الفصائل العشر . وقد أطلق على هذه الفصائل اسم « المقولات » . والمقولة هى الجنس العالى المحمول على موضوع بعينه . وهذه المقولات العشر هى : (١) مقولة الجوهر كانسان وحصان (٢) مقولة الكم كذراع ورطل . (٣) مقولة الكيف كأبيض وفلسفى . (٤) مقولة الاضافة كضعف ونصف . (٥) مقولة الأين كالميدان و « الليسيه » . (٦) مقولة المتى كأمس والعام الماضى . (٧) مقولة الوضع كنائم وجالس . (٨) مقولة الملك كمسلح ومستلئم . (٩) مقولة الفعل كقاطع ومحرق . (١٠) مقولة الانفعال كمنقطع ومحترق .

وليست واحدة من هذه المقولات تدل منفردة على شىء آخر زائد على معناها البسيط . أما الايجاب والسلب والصدق والكذب فليس لها فيها وجود إلا بعد حملها على موضوعاتها . وينبغى أن يعرف أن التسع الأخيرة من هذه المقولات لا تخرج عن كونها صفات وأحوالا تعرض للجوهر . وقد نتج هذا من طبيعة كل من الاثنين ، إذ حد الجوهر هو المستغنى الذى لا يفتقر الى غيره . وحد العرض هو المفتقر الذى لا يستغنى عن الجوهر . ولكن هذا الاستغناء لا ينبغى أن يؤخذ على عمومه فى الجوهر ، وإنما هو استغناء من جهة قيامه بالذات فحسب . ولهذا لا يتعارض مع افتقار الجوهر المعلول إلى علته ، لأن بعض الجوهر علة . والبعض الآخر معلول .

ولما كان الجوهر نوعين : أحدهما هو الجوهر المشخص كسقراط وأفلاطون . والثانى هو العام المشترك كالأجناس المقولة على الأنواع ،

والأنواع المقولة على الأفراد ، فقد نص « أرسطو » على ان الجوهر المراد في المقولات هو الجوهر الثاني ، لأن الأول وهو الشخصي لا يصلح لأن يكون محمولا ، والحمل هو أحد ركني التعريف في المقولة . ولكن الجوهر المشخص هو — في رأيه — أدخل في باب الجوهرية من الجوهر العام . وما يقترب من الجوهر المشخص هو أكثر جوهرية مما يبتعد عنه . فسقراط مثلا هو أكثر جوهرية من الانسان ، والانسان أكثر جوهرية من الحيوان ، والحيوان أكثر جوهرية من النامي وهلم جرا . بل إن « أرسطو » يذهب في العناية بالجوهر الشخصي إلى ما هو أبعد من ذلك فيقرر أنه لولا وجوده لما وجد الجوهر العام لا واقعيا ولا منطقيا . وعنده ان الجواهر المشخصة كلها متساوية لا يمتاز أحدها عن الآخر بأية ميزة . وان الألفاظ المطلقة عليها لا تدل أبداً إلا على أشياء واقعية .

ومن مميزات الجوهر بقسميه : الشخصي والمشترك ما يلي : (١) إنه لا ضد له وإن كان يقبل عرض التضاد مثل قبول « سقراط » للحرارة والبرودة دون أن ينقطع عن أنه إنسان . (٢) إنه من حيث هو جوهر لا يزيد ولا ينقص وإن كان يقبل عرض الكم الذي تتحقق فيه الزيادة والنقص . (٣) إن أفراداً مختلفة منه يمكن أن تتقبل المحمولات المشتركة مثل : احمد نام ، وهذا الحصان نام . وهذه الشجرة نامية .

وكما وضع « أرسطو » مميزات للجوهر كذلك وضع مميزات لبعض المقولات الأخرى كالكم والكيف والاضافة مثلا فقرر أن الكم يمتاز بالميزات الآتية : (١) عدم قابلية التضاد كالجوهر . أما القليل والكثير ،

والكبير والصغير فليست كوما ولكنها نسب . (٢) إن الكم لا يختلف في حالة عنه في حالة أخرى . فمثلا : الثلاثة لا تختلف في بابها عن الخمسة في بابها . (٣) إن الكم يمتاز أيضا بوصفه بالمساواة و « اللامساواة » .

أما مميزات الكيف فهي ما يلي : (١) قبوله التضاد . (٢) قبوله التفاضل . (٣) قبوله التشابه والتخالف .

أما الاضافة فمن مميزاتها ما يلي : (١) قبولها التضاد مع استثناء بعض أفرادها من هذا التضاد ، مثل ضعف وثلاثة أمثال واربعة أمثال . (٢) قبولها التفاضل مع استثناء بعض أفرادها كذلك . (٣) قبول أفرادها حدوداً متبادلة مثل أبو الابن وابن الأب ، وسيد العبد . (٤) إن المضافات في هذه المقولة يجب أن توجد متصاحبة في الغالب وذلك مثل الضعف والنصف والأب والابن وان كانت في غير الغالب قد لا تتصاحب في الوجود مثل المعلومات والقواعد العلمية فان الثانية تستنتج من الأولى بوساطة الملاحظات ، وهي لا توجد الا متأخرة عنها .

ولما كان الجوهر يطلق من حيث التجرد والتشخص على نوعين من الكائنات . الأول الجواهر المجردة التي لا أعراض لها كالاله والعقل . والثاني الجواهر المتحيزة ذوات الكموم والكيوف والأوضاع والأيون . ولما كان ما يقع فيه الخلط أو المغالطة هو القسم الثاني بسبب عدم تحديد أعراضه المتعاقبة عليه والتي كان تعاقبها منشأ تغيره ، وبالتالي منشأ تغير الحكم عليه فقد وجب تعيين هذه الأعراض تعيينا قاطعا يحصرها في المقولات التسع المتقدمة . وبهذا ينتفي كل اضطراب في فهم الكائنات وفي الحكم عليها .

وقد تبع هذا التحديد الذى حصر به « أرسطو » الأعراض تحديد دقيق فى معانى المفردات ضم إلى تحديدها اللغوى الذى قام به عند تحرير العبارة كما أسلفنا . وهذا التحديد الثانى الذى نشأ من تعيين المقولات هو ان اللفظة الواحدة قد تتنازعها عدة مقولات معا . ولهذا يجب على المحاور أن يسند كل كلمة من كلماته إلى المقولة التى تنتسب إليها ، لأن معناها يتغير تبعا لهذا الاسناد ، ويخشى أن يكون هذا التغير أساس اضطراب أو مغالطة . ومثال ذلك أن « الخير فى مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل ، وفى مقولة الكيف إنما هو الفضائل ، وفى مقولة الكم هو المقياس ، وفى مقولة الاضافة هو النافع ، وفى مقولة المتى هو الفرصة ، وفى مقولة الأين هو الوضع المنتظم ، والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات » (١)

غير أن الاستقراء الذى انتهى بأرسطو إلى هذه المقولات العشر استقراء ناقص باجماع المناطقة ، إذ يمكن أن تكون هناك مقولات أخرى خارجة عن هذا الحصر .

على أن الذى لاشك فيه هو أن تحديدها على هذا الوضع الأرسطوطاليسى قد أزال الاضطراب فى الأحكام بقدر الطاقة البشرية وقطع الطريق على المغالطين .

٧ ـ التناقص

أما المشكلة الثالثة فهى مشكلة التناقض ، وذلك ان « أرسطو » لما فى تأمل بعد كل هذا التحديد الذى وضعه رأى ان هناك عقبة أخرى يمكن

(١) أنظر الباب الثالث من الكتاب الاول من الاخلاق الي نيقوماخوس

ان تقف فى سبيل الوصول إلى الحق ، وهى عقبة تقابل إسناد المحمولات إلى موضوعاتها أو تقابل القضايا الحملية فأراد أن يضع قاعدة لهذا التقابل فقسمه إلى أربعة أقسام .

الأول تقابل النسبة كالذى يكون بين الضعف والنصف بالنسبة إلى الواحد وعنده أن متقابلى هذا القسم ـ وإن تعارضا ـ تربطهما صلة الاضافة ، لأن نسبة النصف إلى الضعف هى نسبة واحد إلى أربعة . فلتصور أحدهما يلزم تصور صلته بالثانى .

الثانى تقابل التضاد . ويمكن ان يعرف الضدان بأنهما مالا يجتمعان وقد يرتفعان . وينقسم هذا القسم إلى نوعين : الأول التضاد اللين أو المعتدل ، وهو مايمكن خلو الأمر فيه من الضدين كليهما مع بقائه فى الوجود وذلك كتضاد السواد والبياض ، إذ يمكن أن يخلو الجوهر منهما معا ويظل موجوداً ومتصفا بالحمرة مثلا . والنوع الثانى هو التضاد المعاند ، وهو مالايخلو الجوهر فيه من أحد الضدين إلا إذا انعدم ، وذلك مثل الزوجية والفردية ، إذ لايخلو الأمر من اتصاف الجوهر إما بالفردية أو بالزوجية إلا إذا انعدم هذا الجوهر .

والفرق بين تقابل النسبة وتقابل التضاد هو أنه فى تقابل النسبة يمكن إضافة كل من المتقابلين إلى الآخر على التعاقب أما فى تقابل التضاد فلا يمكن ذلك ، إذ تستطيع ان تقول مثلا . نصف الضعف وضعف النصف ، ولكنك لاتستطيع أن تقول : أبيض الأسود ، أو أسود الأبيض أو يقظة النوم ، ونوم اليقظة .

الثالث تقابل الحرمان والامتلاك مثل البصر والعمى . وشأنية

الامتلاك ضرورية فى هذا القسم ، فلا يقال مثلا كما قال «أوبوليد الميليتى» مادام الانسان لم يفقد قرونا ، فهو ذو قرون ، كما انه مادام لم يفقد بصره فهو مبصر . ولذلك كان اشتراط أرسطو شأنية الامتلاك فى هذا القسم من التقابل إقفالا لباب آخر من أبواب المغالطة .

ويمكن إدخال هذا القسم الثالث إما فى نوع التضاد اللين اذا أمكن أن تكون بين متقابليه واسطة كحالة ضعف البصر بين العمى والبصر ، وإما فى نوع التضاد المتناهى فى البعد إذا لم يمكن وجود الواسطة كتقابل الحياة والموت .

الرابع هو تقابل الايجاب والسلب مثل سقراط مريض سقراط ليس بمريض . وهو يختلف عن الأقسام الثلاثة السالفة بأن إحدى القضيتين المشتملتين على هذا التقابل يجب أن تكون صادقة ، والأخرى يجب أن تكون كاذبة . أما بقية الأقسام فلا يجب فيها ذلك مطلقا ، لأن التضاد المتناهى فى البعد ـ وهو أقرب الأقسام التباسا بالتناقض ـ ليس من الضرورى أن تكون إحدى قضيتيه صادقة والاخرى كاذبة ، بل قد تكونان كاذبتين معا ، وذلك مثل قولنا : المعدود الذى فى داخل الحجرة زوج المعدود الذى فى داخل الحجرة فرد ولم يكن فى داخل الحجرة شىء كانت القضيتان كلتاهما كاذبتين ، وهذا مالا يقع فى التناقض ألبتة ، لأننا حتى لو قدرنا عدم سقراط كانت إحدى القضيتين فى قولنا : سقراط مريض ، سقراط ليس بمريض كاذبة وهى الأولى ، وكانت الاخرى صادقة وهى الثانية ، لأن إسناد المحمول إلى « اللاموجود » كذب ، وسلبه عنه صدق ، وهذا هو المراد فى التناقض ولذلك صح تعريف المناطقة فيما بعد للمتناقضين بأنهما مالا يجتمعان لا يرتفعان

وقد قصر « أرسطو » التناقض على العناد الذاتى . أما المعاندات العرضية الناشئة من الكيوف والأحوال فلم يدخلها فى هذا القسم .

ولما كان اجتماع النقيضين فى القضية يوجب صدق إحداهما وكذب الأخرى كما أسلفنا فقد أعلن « أوبوليـد المليتى » وهو من الميجاريين أن الانسان إذا رأى أباه سافراً فمقنعاً عرفه فى الحالة الأولى ولم يعرفه فى الحالة الثانيـة . وإذاً ، فقولنا : إنه يعرف أباه ولا يعرفه تناقض فى قضيتين ، وهو صدق فى كلتيهما ، ولـكن هذا الميجارى كان مغالطا ، إذ ينبغى أن ينظر إلى شروط التناقض التى لا يتحقق إلا بها ، وهى : اتحاد « الماصدق » والزمان والمكان والشرط والاضافة والقوة والفعل ، والجزئية والـكلية . فاذا تخلف شرط من هذه الشروط لم يتحقق التناقض . ونحن إذا نظرنا الى مثل « أوبوليد » ألفينا أنه لا تناقض فيه ، وأن معناه أن فلاناً يعرف أباه سافراً ولا يعرفه مقنعاً . فالشرط هنا قد تخلف .

ولا ريب ان التناقض قبل وضع قاعدته وشروطه كان منفـذا عظيما للخطأ والمغالطة ، وأن تحديد مواضعه وشروطه يقضى على هـذا الخطأ وتلك المغالطة قضاء تاما وهذا هو الذى أراده

٨ - القياس وأشكاله

تأمل « أرسطو » فيما يوضع حوله من حقائق وما يقرر من نتائج مقنعة للخصوم فرأى انها كلها غير مبنيـة على أساس متين ، لان جميع الوسائل التى يستخدمها الفلاسفة فى محاولاتهم ، والاساتذة فى تعـاليمهم ، والخطباء فى خطبهم ليست وسائل صحيحة متفقة مع العقل السليم وإذن

فيجب أن ينظر فى وسائل الانتاج التى كانت مستعملة فى عصره نظرة نقد تصفيها من الخطأ ، وتحددها وتجعل نتائجها ضرورية لا محيص عنها وتنقل هذه النتائج من حالة الاضطراب الذى كانت فيه قبلا الى حالة اليقين الذى لا يتخلف

ولم يكن « أرسطو » أول من حاولوا هذه المحاولة ، بل ان « أفلاطون » سبقه إليها ولكنه - فيما يظهر - لم يوفق الى مثل ما وفق اليه « أرسطو » إذ أنه على الرغم من وضعه قاعدة التعقل واكتشافه الحدود الثلاثة الضرورية للانتاج قد أخفق فى تكوين القياس الصالح الذى لا يتخلف إنتاجه . وتفصيل ذلك ان قياس « أفلاطون » لا يوصل إلى نتيجته ضرورة ، لانه يؤسسه على الفرض والتخمين . والسبب فى ذلك هو أن الحد الأوسط فى قياسه أكثر شمولا من الحدين : الاصغر والأكبر . ومثاله : كل انسان حيوان ، وكل حيوان ممكن الفناء والخلود وذلك لأن الامكان عندهم هو ما قابل الضرورة ذهنا ، لا ما أمكن وجوده فعلا . فتكون النتيجة : كل انسان ممكن الفناء والخلود . وإذن ، فلا يسعنا - لكى نثبت أن الانسان فان - إلا أن نفرضه فرضا ولا ريب أن الفرض غير اليقين وعلة تخلف اليقين هو تفوق الحد الأوسط فى الشمول على الحدين : الاصغر والأكبر ، لان الحد الأوسط هنا هو الحيوان ، وهو أشمل من انسان ، لانه جنس ، والانسان نوع ، وأشمل من فان ، لأنه ممكن الفناء والخلود .

من هذا يتضح أن قياس « أفلاطون » غير صالح ، وأنه لكى يحصل الانسان على نتائج يقينية يجب أن يتركه الى قياس آخر يشترط فيه

أن يكون حده الأوسط نوعا لحده الأكبر ، وجنسا لحده الأصغر .
ومثال ذلك : اذا كانت الحياة متحققة فى الحيوان، وكان الحيوان محققا فى الانسان (وقد نشأ هذا عندهم من أن كل جنس محقق فى نوعه) فالنتيجة بعد حذف المكرر هى الحياة متحققة فى الانسان .

وعنده أن الحد الأوسط كما أنه وسط فى الشمول بين الحدين : الأكبر والأصغر ، هو كذلك وسط فى الترتيب الوضعى بينهما

وقد كان « أرسطو » فى أول الأمر محافظا على نظام « أفلاطون » فى تصديره القياس بالحد الأكبر كما هى صورة المثال السابق ، ولكنه لم يلبث أن عدل عن هذا النظام إلى النظام الآخر الذى يستلزم توسط الحد الأوسط

بهذا المجهود العظيم تمكن « أرسطو » من وضع القياس الثابت الأكيد الانتاج الذى يمكن أن يحد بما يلى : « هو قول مؤلف من مقدمتين متى ثبتت صحتهما لزم عنهما إنتاج ضرورى كان قبل ذلك مجهولا » وتسمى إحدى المقدمتين بالصغرى ، والثانية بالكبرى .

وللقياس أربعة أشكال : فالشكل الاول أن يكون الحد الوسط محمولا أو تاليا فى الصغرى ، موضوعا أو مقدما فى الكبرى كالمثال السالف . والشكل الثانى أن يكون محمولا أو تاليا فيهما ، نحو كل إنسان حيوان ، ولا شىء من الجماد بحيوان ، الثالث أن يكون موضوعا أو مقدما فيهما نحو كل انسان حيوان ، وكل انسان ناطق . والرابع عكس الاول نحو العالم متغير ، وكل معلول عالم .

وليس بين هذه الاشكال كلها شكل كامل الا الأول . أما الثانى

والثالث فهما غير كاملين • وعنده أنه يمكن تكميلهما بردهما الى الشكل الاول .

وأما الرابع ، فلم يكن « أرسطو » يستعمله ولا يأبه له . بل ان بعض العلماء الغربيين الذين لا يبالون بان يتعجلوا فى أحكامهم قرروا أن « أرسطو » لم يعرف الشكل الرابع ، وإنما هو من وضع « جالينوس » الطبيب الذى أتى بعد « أرسطو » بنحو خمسة قرون

وقد تبع الاستاذ أبو العلا عفيفى هؤلاء المؤلفين الخاطئين فى زعمهم هذا ، فأثبت فى مذكراته فى المنطق أن « الشكل الرابع » ليس من وضع « أرسطو » بل هو من وضع « جالينوس » (١)

ولا ريب أن هذا غير صحيح ، وإنما الصحيح أن « أرسطو » وضع الشكل الرابع وقال به ، وعرف عيوبه كما عرف محاسنه ، ولكنه كان فى رأيه أنقص الأشكال فأهمله فى التطبيق بعد أن نص على وجوده ومثل له فى كتاب « التحليلات الاولى » تمثيلا لا يدع مجالا للشك فى معرفته إياه . وإليك هذا النص : « ولكن اذا كان أحدها (أى الحدود) موجبا ، والثانى مسلوبا ، وكان المسلوب هو الاكبر ، فانه يوجد دائما قياس يكون الحد الأصغر فى نتيجته محمولا على الحد الاكبر ومثال ذلك : (ا) فى بعض (ب) و (ب) ليس فى أى (ج) فتكون النتيجة : ليس (ج) فى بعض (ا) (٢)

وقد علق الاستاذ « سانت ـ هلير على هاتين الفقرتين بقوله : « إن

---

(١) انظر صفحة ١٩ من مذكرات الاستاذ أبى العلا عفيفي .

(٢) أنظر الفقرتين ٢و٣ من الباب السابع من الكتاب الاول من التحليلات الاولي .

هذا هو مثل الشكل الرابع الذى عزى الى « جاليان » : « جالينوس » والذى يجب أن ينسب الى « أرسطو » (١)

على أن أقل تأملة عاجلة فى هذه المشكلة تصل بصاحبها إلى نتيجة تكاد تكون بديهية ، وهى ان هذه الأشكال الأربعة نتجت من القسمة العقلية التى لامحيص عنها ، وهى أن الحد الأوسط إما أن يكون موضوعا فى الصغرى ، محمولا فى الكبرى أو بالعكس ، وإما أن يكون موضوعا فى كلتيهما أو محمولا فى كلتيهما ، ولايمكن غير ذلك . فهل يتصور أن قسمة رباعية بسيطة كهذه القسمة تعزب عن عقلية منطقية محضة كعقلية « أرسطو » ؟

بقى بعد ذلك أن نبحث عن المنبع الأول الذى نشأت منه هذه الخرافة ، وهى عزو الشكل الرابع إلى « جالينوس » .

يحدثنا الأستاذ « سانت — هلير » أن المصدر الأول لهذه السقطة هو ابن رشد ، وهو فى هذا يقول :

« بل هو (أى أرسطو) لم ينس الشكل الرابع الذى نسب إلى جاليان » بناء على شهادة ابن رشد » (٢)

وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة فى تحقيق هذه المشكلة ، وهى نشأة تلك الأغلوطة فنحن مضطرون إلى مسايرة الاستاذ « سانت — هلير » إلى أن يظهر لنا فيها غير ذلك ولكننا نستطيع أن نؤكد أنه إذا صحت نسبة هذه الهفوة إلى ابن رشد كان ذلك برهانا على أن كتاب « الأورجانون » لم يصل إليه على حقيقته ، إذ لو رآه لما تردد فى نسبة الشكل الرابع إلى المعلم الأول .

---

(١) انظر صفحة ٣٤ من مقدمة ترجمة الاستاذ « سانت ــ هلير » للتحليلات الاولى .

(٢) انظر صفحة ٥٩ من مقدمة الاستاذ « سانت ــ هلير » لكتاب « المقولات » طبعة باريس سنة ١٨٤٤ .

هذا هو موجز آراء «أرسطو» التى أثبتها فى كتابه المعروف بالقياس أو « أنالوطيقا الأولى » وقد وزع فصول هذا الكتاب على أجزاء القياس ، فخصص منه الستة والعشرين فصلا الأولى لايضاح عدم كفاية الأقيسة الغير اليقينية ولبسط الحاجة إلى القياس الصحيح ولابانة عناصره وأصوله التى يتكون منها ثم كرس الفصول الأربعة من السابع والعشرين إلى الثلاثين لنشأة القياس وطريقة إبداعه وتركيبه . ثم أبان فى البقية الباقية من الكتاب أوجه القياس وأشكاله .

٩ ـ البرهان

بعد أن انتهى « أرسطو » من وضع قواعد القياس وأشكاله تأمل فوجد أن عمله هذا لايزال ناقصا ، لأن القواعد التى وضعها للقياس ليست كفيلة بتمييز المقدمة الصحيحة من المقدمة الزائفة . وإذاً ، فسيظل القياس — على الرغم من كماله الذاتى ـ غير مجد ، لأنه قد يتألف من مقدمتين إحداهما أو كلتاهما زائفتان فيكون الانتاج زائفا . وقد أقلقت هذه الفكرة حكيمنا إقلاقا حمله على البحث عن وسيلة يعرف بها ما إذا كانت مقدمتا القياس صحيحتين أو زائفتين فيقره فى الحالة الأولى ويرده فى الحالة الثانية . وبهذا يمكن تقييد تعريف القياس بقيد : « متى ثبتت صحتهما » . وقد حصل « أرسطو » بالفعل على هذه الوسيلة الضامنة صحة مقدمتى القياس وسماها بالبرهان وهو « مايتألف من مقدمات يقينية تفيد اليقين » .

والبرهان هو وحده عند « أسطو » مايفيد العلم ، لأن العلم عنده

هو معرفة علل الأشياء التى تبين أن هذه الأشياء لايمكن أن تكون على غير ما كانت عليه ، وليس هو معرفة ظواهر الاشياء كما تعرف العامة أو معرفة علل زائفة ليست هى العلل الحقيقية للأشياء . ولذلك لم يكن الفرق بين من يعرف الشىء ومن يجهله هو أن الأول أحاط بظاهر الشىء ، والثانى لم يحط به ، وإنما الفرق بينهما هو ان الأول عرف علله والثانى جهلها أو أساء معرفتها .

قد نعرف بعض الأشياء بدون برهان ، ولكن هذه المعرفة رغم كل شىء لاتسمى علما ، لأن العلم هو مايأتى عن طريق البرهان وحده . وإذا ، فالقياس اليقينى الموثوق بانتاجه هو القياس المبرهن عليه .

ولما كانت الأقيسة الشائعة إلى عهد « أرسطو » مؤلفة من مقدمات يقينية ومقدمات مشهورة أو مسلمة ، ومقدمات ظنية ، ومقدمات خيالية ، ومقدمات وهمية أو زائفة . وكل هذه الأنواع يمتزج بعضها ببعض فقد خصص « أرسطو » هذا الكتاب السالف الذكر لدراسة المقدمات اليقينية وحدها وتعيينها وتحديد الفرق بينها وبين غيرها . أما بقية أنواع المقدمات فقد خصص لكل نوع منها كتابا .

وعنده أن الانتاج لا يلزم ضرورة إلا إذا ثبتت صحة القياس ، وصحة القياس متوقفة على صحة مقدمتيه . وهاتان المقدمتان لا تكونان يقينيتين إلا اذا كان شمول الحد الأكبر فى القياس المؤلف منهما للحد الأوسط ، وشمول الحد الأوسط للحد الأصغر قد بلغا من البداهة درجة لاتفتقر معها الى النظر ، وذلك لأن المقدمات اذا لم تنته الى الضرورة

وظلت دائما فى حاجة الى برهان ، واحتاج هذا البرهان الى برهان وهكذا بلا نهاية صارت كل معرفة مستحيلة -

وقد اشترط « أرسطو » فى مقدمتى القياس بعد بداهتهما المتقدمة أن تكونا أولا محتويتين على سبب النتيجة - ثانيا أن تكونا متقدمتين عليها وأسهل منها فى المعرفة -

١٠ - الاستقراء

غير أن البداهة المشترطة فى شمول الحد الأكبر للأوسط ، وشمول الأوسط للأصغر فى القياس الأرسطوطاليسى لاتتيسر لنا عن طريق البرهنة لأن البرهان حينئذ يحتاج الى برهان آخر ويتسلسل ذلك الى غير نهاية و لاتوجد فى عقولنا من نفسها ، لأنها ليست فطرية ، وانما هى تتولد من أحاسيس خاصة وان كانت أرقى من المعارف الشخصية التى لاتمت الى الوحدة العامة بصلة ، لأن هذه الأحاسيس انما وجدت فينا لتربط معارفنا الخاصة بالوحدة الكلية - وكيفية هذا الربط هى أن الأحاسيس تولد الذاكرة ، والذاكرة تولد التجارب التى ليست الا مجموعة الافكار العامة التى يكونها الشخص من معارفه الخاصة والتى تشتمل على العناصر الأولى للعلم والفن - ومثال ذلك أننا نشاهد الأشخاص الخارجية وما يتصل بها من صفات محسة ، فنختزن هذه الصفات فى الذاكرة ثم نضيف اليها مثيلاتها فى فرصة إحساس أخرى ، ثم نكون من ذلك كلية تصعد بعقولنا من الشخصى الى الكلى أو من الانسان الممثل فى الأفراد الى الانسان العام المعقول - وهذه الطريقة تسمى بالاستقراء -

على أنه لما كان استقراء جميع ماصدقات الكلية متعذراً ، فقد اكتفى « أرسطو » باستقراء المجموع عن الجميع - وهذه هى أولى نقط الضعف التى ظهرت فى منطقه فيما نعلم .

(ه) الطبيعة

تمهيد

لما كان « أرسطو » قد قرر انه لا يتصور الجوهر منفصلا عن الاجسام المادية ، وان هذه الاجسام لا تتصور بعيدة عن الحركة والأعظام والزمان والمكان فقد رأى من الضرورى أن يعنى بدراسة هذه الظواهر وعلائقها بالجسم الطبيعى

ولما كانت الحركة هى أهم هذه الظواهر وأبرزها تأثيرا فى المحسات فقد قدمها على غيرها . وهاك دراسة هذه الظواهر متابعة :

(١) الحركة

كان الفلاسفة منذ عهد « هيراكليت » الى عهد « أرسطو » ينظرون الى الحركة نظرة رهبة ورعب ويسندون اليها كل ما يقع فى الكون من تطورات واستحالات ويعتبرونها لهذا عقبة كأداء فى سبيل المعرفة ، لانهم لا يكادون يحكمون على صورة من الصور حتى تطوح بها الحركة الى الزوال وتحل غيرها محلها الى أجل ضئيل لا يلبث بدوره أن يزول . وهكذا دواليك مما دفع الفلاسفة القدماء إلى أن يطلقوا عليها عبارات :

« اللامحدودة » أو « اللامحددة » أو « الظاهرة المتمردة على الفكر » أو العنصر النير (الغير) القابل للمفهومية » بل ان « أفلاطون » نفسه قال فى كتاب « تيبتيت » ما معناه : ينبغى أن نفر من هذا العالم لنبحث عن المعرفة فى عالم آخر لا تسوده الحركة وهو عالم المعانى . وأكثر من ذلك ان الافلاطونيين ـ وهم معاصرون لأرسطو ـ كانوا يطلقون عليها اسمى : « الآخر » و « ما لا نظير له » . فلما جاء « أرسطو » لم ينظر الى الحركة تلك النظرة القديمة ، وإنما اهتدى الى أن العلة الغائية هى التى تقود بوساطة الحركة استحالات المادة وتغيراتها من صورة الى صورة بعد تهيئتها لقبول هذه الصور ، وهى ثابتة ساكنة دائما وإذاً ، فالحركة عنده لا تزيد على كونها مبعث تعاقب الصور الغائية الثابته . ومن هذا يتبين أن الحركة عنده محصورة بين حالتى بدء وانتهاء ، وانها تؤول الى السكون حينما تنتهى التغيرات الكامنة فى المتحرك الذى كان منه البدء . وعلى أثر أيلولتها الى السكون تبدأ حركة أخرى متخذة ما كان نهاية فى الاولى مبدأ لها ، متجهة الى ثالث هو ثان بالنسبة اليها . وهكذا حتى الغاية الاخيرة التى لا غاية بعدها ، وقد عرف « أرسطو » الحركة من حيث الامكان والضرورة فى كتاب « الطبيعة » بقوله : « فعل أو كمال الممكن من جهة ما هو ممكن » (١) . وعرفها فى موضع آخر من هذا الكتاب بقوله « ان الحركة هى فعل ما يمكن أن يفعل أو أن يقبل من جهة ما الشىء هو ما هو . وذلك إما بطريقة مطلقة وغاية فى العموم ، وإما بطريقة خاصة تبعا للاحوال المختلفة » (٢) . ولهذا لم يكن طول

(١) انظر الباب الاول من الكتاب الثالث من الطبيعة ترجمة الاستاذ لطفي السيد باشا .
(٢) انظر الباب الثالث من الكتاب المذكور .

قامة الطفل من حيثية إنه كائن حى يجب أن يصل إلى قامة معينة ، بل من حيث إنه عقل كامن فيه إمكان بلوغ غايته حد قامات الرجال . أما من حيث ذاتها فهى مبعث انتقال من حال الى ضدها كالصغر والكبر والبياض والسواد والصعود والهبوط ،؛ ولهذا كان لكل نوع من المتضادات حركة تختلف عن حركات الانواع الاخرى . وبناء على ذلك يكون عدد أنواع الحركات الموجودة فى الكون بعدد ما فيه من تضادات . وعنده أن الحركة لا تتحقق إلا فى مقولات : الأين والكم والكيف ، وذلك لأن مقولة الاضافة لا تتحقق إلا باجتماع حديها . ومقولتى الفعل والانفعال مؤلفتان من تغير دائم ، فوجود الحركة فيهما يكون تغيراً للتغير وأما مقولة التى فهى مؤلفة من مقاييس الحركة ، ومقياس الحركة لا يتحرك وقد رأى الباحثون أن نص « أرسطو » فى هذه النقطة مظلم لا تتبين منه أدلته فى وضوح

ومهما يكن من الامر فلما كان التضاد لا يتحقق إلا فى مقولات : الأين والكم والكيف فقد لزم أن لا يكون فى الكون إلا ثلاثة أنواع فيها الحركات محصورة فى هذه المقولات الثلاث دون غيرها ، وهى الحركة الموضعية فى مقولة الأين ، وحركة الاستحالة فى مقولة الكيف ، وحركة النمو والنقص فى مقولة الكم ، وفى هذا يقول « أرسطو » :

« لنذكر بديا أن هناك ثلاثة أنواع من الحركات تتميز بأن إحداها تقع فى العظم ، والاخرى فى الكيف ، والثالثة فى المكان » (١) وفى كل نوع من هذه الانواع الثلاثة يجب أن يتحقق ترك حالة

---

(١) انظر الباب العاشر من الكتاب الثالث .

والاستيلاء على أخرى ، وأن يكون التارك والمستولى واحدا ! والى هذه الانواع الثلاثة من الحركات أضاف « أرسطو » فى الباب الاول من الكتاب الثالث من الطبيعة نوعا رابعا وهو حركة الكون والفساد فى مقولة الجوهر حيث قال : « والكون والفساد هما حركتا الموجود الذى يتولد أو يفسد والذى يكون أو الذى يزول » (١) » . ولكنه عاد فأبعده فى الباب الاول من الكتاب الخامس من نفس الكتاب. والسببان اللذان استند اليهما فى هذا الابعاد هما :

(١) إن الانتقال من الكينونة إلى « اللاكينونة » أو العكس ليس إلا انتقالا من حالة الى ضدها كما هو تعريف الحركة ، لأن الجوهر ليس له ضد ، وبالتالى لان « اللاكينونة » ليست حالة وجودية يتحقق فيها تضاد الكائن

(٢) ان الكون والفساد ليسا حركتين ، لانهما فجائيان بينما الحركة تدرج بطىء .

ولكن هذا لا يمنع من أن تكون الحركة هى التى هيأت للكون والفساد ، إذ يجب أن يسبق كلا منهما استعداد المادة لقبول الصورة الجديدة . وهذا الاستعداد لا يحدث إلا بالحركة ، غير أن هذه الحركة تنقطع فى اللحظة الاخيرة التى تسبق حلول الصورة الجديدة فى المادة ، وهى لحظة الكون أو الفساد .

وعنده أن الحركة الموضعية وهى حركة الأين تمتاز عن نظيرتيها : حركتى الكم والكيف بأنها تنقسم الى عدة حركات ، أولاها الحركة المستديرة كحركة الافلاك ، وثانيتها الحركة المستقيمة ، وثالثتها حركة

---

(١) انظر الباب الاول من الكتاب الثالث .

هى مزيج منهما . وفى هذا يقول « أرسطو » :

حين يكون جسم به حركة نقلة فانه لايمكن أن يكون له إلا واحد من هذه الاتجاهات الثلاثة : إما أن يتحرك دائريا ، وإما أن يتحرك على خط مستقيم ، وإما أن يتحرك على حسب مزيج من الدائرة ومن الخط المستقيم . فالنقلة هى إذاً ، إما دائرية ، وإما مستقيمة ، وإما مركبة » (١) .

وعند أرسطو أن الحركة المستديرة هى خير الحركات وأسماها ، وهو يبرهن على هذا السمو بقوله :

« ذلك فى الواقع بأن الحركة الدائرية تذهب من ذاتها أيضا ، فى حين أن الحركة المستقيمة تذهب من ذاتها لتعود إلى غيرها . الحركة الدائرية لا تمر ألبتة بالنقط أعيانها ، فى حين أن الحركة المستقيمة تمر بالنقط أعيانها إلى أن يقول : وهذا هو ما يجعل أن هذه الحركة هى أتم من الجميع والوحيدة الكاملة » (٢)

ونحن إذا أغضينا عن الحركة المستديرة التى أثبت « أرسطو » أنها أكمل الحركات وأسماها والتى لهذا السمو كانت حركة الأفلاك الخالدة ونظرنا إلى الحركتين : المستقيمة الصرفة والتى هى مزيج من استقامة واستدارة ، ألفينا فيهما حينا حركة إرادية كالمشى والقفز والطيران لدى الكائنات الحية . وحينا آخر حركة طبيعية مثل حركة الجمادات الثقيلة التى يهوى بها ثقلها نحو المركز . وحينا ثالثا حركة قسرية كرفع الحجر

«١» انظر الباب الثاني عشر من الكتاب الثامن .
«٢» راجع الباب الثالث عشر من الكتاب المذكور .

وإزال النار وماشاكل ذلك (١) .

٢ـ اللامتناهى

بعد أن انتهى « أرسطو » من دراسة أهم ظواهر الأجسام الطبيعية وهى الحركة أراد أن يدرس الأعظام التى تتعاقب على الأجسام صعوداً وهبوطا ، ولكنه لم يكن يستطيع أن يدرس هذه الأعظام دون أن تقوده تلك الدراسة إلى دراسة « اللامتناهى » وهذا طبيعى مادام كل عظم قل أو كثر يمكن أن يكون متناهيا أو غير متناه ، كما أن الحركة والزمان يمكن أن يكونا متناهيين أو غير متناهيين . وبناء على هذا يمكن أن يفرض وجود اللامتناهى كما يفرض عدمه . ومادمنا نفرض وجوده فينبغى أن نعرف ماهو فى ذاته . وقد عرفه أرسطو بقوله : « اللامتناهى هو هيولى الكمال أو هيولى الصورة التامة التى يمكن أن يقبلها العظم ، إنه الكل والتام بالقوة وليس هو إياه بالفعل » (٢)

وعنده أن اللامتناهى — على الرغم من أنه ليس هو المبدأ الأول كما رأى « أنا كسيماندر » وليس هو المدبر كما رأى فلاسفة آخرون — هو مالا أول له ولا آخر ولا يقدر له عظم خاص ، ووجوده عنده أمر لاسبيل إلى الشك فيه (٣)

وعنده أن هذا اللامتناهى ثابت ببراهين منطقية ناصعة يذكر منها هذه الخمسة فيقول :

«١» راجع الباب الرابع من الكتاب الثامن .
«٢» انظر الباب العاشر من الكتاب الثالث .
«٣» انظر الباب الرابع من الكتاب الثالث .

« يمكن إثبات اللامتناهى بخمسة براهين أصليـة : بديا بالزمان الذى هو لامتناه ولا يمكن أن يكون له آخر كما أنه لم يكن له أول . وثانياً بقابلية الأعظام للتجزئة التى لا نهـاية لها وكثيراً ما تستعمل الرياضـيات اللامتناهى . وثالثا كون الأشياء وفسادها وتجـددها الأبدى تثبت حق الاثبات وجود اللامتناهى الذى منه يأتى بلا انقطـاع كل مايـكون لأنه بدونه يتخلف هذا التعاقب الأبدى . ورابعا كل ما هو متناه هو دائمـا ينتهى إلى شىء مايحـده ، وضرورة لايكون حد ولانهاية إذا كان من اللازم أن يحدد شىء آخر على الدوام فاذا ، يلزم أن تنتهى الأشياء إلى شىء مالا متناه ، ويكون هذا اللامتناهى هو حدها المشترك . وأخـيرا الدليل الخامس والأخير الذى هو أقواها والذى شغل الفلاسفة أكثر من سواه : هو أن ذهننا يتصور اللامتناهى سواء فى الأعداد أو فى الأعظام أو فى المكان وراء الأفلاك السماوية . ومهما يكن من كبر عدد أوعظم أو مكان كيفما اتفق فان الذهن يمكن دائما أن يتصور شيئا أكبر . بما أن المكان الذى هو وراء السماء التى نراها هو لامتناه يلزم أن يوجـد جسم لامتناه وعوالم لا نهاية لها » (١)

على الرغم من هذا التعريف الذى وضعه « أرسطو » للامتناهى ومن تلك البراهين التى برهن بها على وجوده فان الأستاذ « سانت ـ هلير » يرى أن « أرسطو » لم يقل عنه الـكلمة الفاصلة ولم يزل كل الغموض الذى يحوطه ويعتقد أن السبب فى ذلك هو أن الباحث فى اللامتناهى لابد أن يصطدم بمتناقضات يعجز العقل البشرى عن حلها . ولهذا اكتفى

«١» راجع الباب الخامس من الكتاب الثالث .

« أرسطو » بأن يوضح المعانى التى يمكن أن تتبادر إلى الذهن من كلمة اللامتناهى فأبان أن أول مايمكن أن يفهم منها هو مالايمكن قطع مسافته ولاذرعه ، بل هو ماليس قابلا للقياس أو هو ماليس له حد ، أو هو عظم يمكن أن يضاف إليه أو يؤخذ منه يلا نهاية غير ان فى هذا أيضا إشعاراً بالجسمية ، وبما أن للجسم ضرورة أبعادا ، وبما أن الأبعاد لابد من أن تتناهى فيكون اللامتناهى المؤلف منه متناهيا . وهذا خلف .

وفوق ذلك فان الجسم له أوضاع وأيون تحدد بالفوقية والتحتية وتحتم أن يكون له أجزاء تختلف أوضاع بعضها وأيونه عن أوضاع البعض الآخر وأيونه ، وهذا يتنافى مع اللانهائية .

ولهذا صرح « أرسطو » بأنه يستحيل على أى جسم محس أو أى عنصر من العناصر أن يكون لامتناهيا . وكذلك قرر أن اللامتناهى هو شىء لايحس ولايجزأ ولا يتركب من أجسام ولايشبه أى شىء مما هو بالفعل مركب محدود .

وبناء على هذا يكون أرسطو قد فاق المتقدمين فى أنه أبان طبيعة اللامتناهى وعدم قابليته لما ليس من شأنه أن يقبله وإن لم يكن قد فاقهم فى إزاحة ستار الغموض عن هذا اللامتناهى وليس ذلك بالشىء اليسير .

٣ ـ المكان

يعتبر « أرسطو » دراسة المكان من أساسيات علم الطبيعة ، وذلك لأن كل موجود طبيعى لابد أن يكون فى حيز حقيقى ، وأنه لو لم

يثبت المكان لا تنفى ثبوت وجود الأجسام التى هى موضوع علم الطبيعة. ومن هذا تتبين أهمية المكان ومنزلة دراسته بين الدراسات الطبيعية .

عرف أرسطو المكان بأنه « الحاوى الأول لكل ماله حيز وأنه ليس ألبتة جزءاً مما يحوى كما أن الدورق ليس هو النبيذ الذى يحويه » وهو يقرر « أن هذا الحيز الأولى ، هذا المكان الأولى ليس أكبر ولا أصغر مما يشمله ، وأنه ليس أبداً خلوا من جسم ، ولكنه قابل للانفصال عن الأجسام المحوية به (١) » .

لايشك « أرسطو » إذاً ، فى وجود المكان وهو يستدل عليه بأدلة منها — بعد الدليل الذى قدمناه — أن أثبت الحركات وأحقها هى حركة النقلة ، وهى لا تكون إلا فى المكان ، والثابت لايكون إلا فى الثابت . ومنها أن الأجسام تتعاقب بعضها إثر بعض على مكان واحد كتعاقب الماء والهواء والنبيذ فى الوعاء ، لأن من البديهيات أن يكون محل الماء والهواء والنبيذ غيرها ، ولو لم تكن هذه الغيرية حقيقية لما صلحت لأن تكون مأوى للحقيقى . ومن هذه الأدلة أيضاً انجذاب العناصر إلى ما يلائمها من الأحياز . فالثقيل يلائمه الحيز الأدنى ، والخفيف يلائمه الأعلى ، وهذا الدليل لايثبت وجود المكان فحسب ، بل هو يثبت مع ذلك أن للمكان أجزاء ، لكل جزء منها خاصية معينة ومن هذه الادلة كذلك أن الرياضة تحل المثلثات والمربعات والزوايا فى الجهات الست من أذهاننا مثل ما تحل الطبيعة العناصر فى الخارج ولولا أن المكان حق لما رافق هذه الموجودات الرياضية الحقة فى أذهاننا .

---

(١) راجع الباب السادس من الكتاب الرابع

وأخيراً من هذه الادلة أيضاً دليل الفراغ ، لأنه ليس إلا مكانا خالياً من الأجسام (١).

غير أن « أرسطو » يلاحظ أنه ـ على الرغم من أدلة المكان ـ تقوم صعوبات كثيرة حول معرفة طبيعته لا سيما وأن الفلاسفة القدماء لم يعرض منهم لحل عقدة المكان أحد إلا « أفلاطون » ورأيه ـ فيما يعتقد أرسطو ـ مفعم بالأخطاء والضلالات زيادة عن أنه ترك الشكلة مغلقة كما كانت .

وتتلخص هذه المشكلة فى تحديد طبيعة المكان وهل هو كائن ذهنى أو جسم حقيقى أو هو مادة للأجسام أو صورة لها وقد أبطل « أرسطو » هذه الفروض الأربعة جميعها وأقام على بطلانها أدلة قوية . فدليل بطلان الفرض الأول هو أننا ـ مع تسليمنا بوجود الأمكنة الذهنية التى نحل فيها الفروض الرياضية والتى ليس لها عنصر إلا المنطق ولا توجد إلا نظريا ـ نتساءل كيف يمكن ـ لو كانت الأمكنة ذهنية فحسب ـ أن تكون حاوية للأجسام الطبيعية الحقيقية .

ودليل بطلان الفرض الثانى هو ما قاله « زينون » من قبل من أن المكان لو كان جسما نشغل الحال والمحل ، وهما جسمان ، قدراً واحداً من الفراغ وهو محال ، لأن الأجسام لا تتداخل . وفوق ذلك فانه يلزم عليه أن يفتقر الجسم إلى محل ، وبما أن هذا المحل هو جسم فأنه يفتقر بدوره إلى جسم وهكذا بلا نهاية .

---

(١) انظر البابين الاول والثانى من الكتاب الرابع .

ودليل بطلان الثالث ، هو أن المشاهد أن الوعاء ليس مادة للماء ولا للهواء الحالين فيه على التعاقب .

ودليل بطلان الرابع هو أن صورة الحاوى لا تتبع صورة المحوى فى استحالاته المتتابعة ، ولا يلحقه الكون والفساد بكونه وفساده . وإذاً ، فالمكان ليس واحداً من هذه الأشياء الأربعة ، وإنما هو بيئة الجسم التى تحوطه والتى هى منفصلة عنه كل الانفصال والتى لا تستحيل باستحالته .

بقى بعد ذلك شىء واحد يجب تعيينه وهو أن « أرسطو » لما كان قد قرر فيما سبق أن كل جسم متناه ، وأن السماء جسم ، فقد تحتم أن تكون متناهية . وبما أنها هى المحيطة بكل الكائنات أو هى المحدقة بالمكان الحاوى لجميع الأجسام ، فقد تحتم القول بتناهى المكان وبأنه لا شىء وراءه ألبتة : لا ملاء ولا خلاء ، ولكن جسميتها كانت تقتضى انحواءها فى مكان ، غير أن « أرسطو » قد صرح بأنها ليست فى مكان مادامت هى الحاوية لكل شىء وليس وراءها ما يحويها .

ومن الغريب أن رأى أرسطو فى هذه النقطة يبدو لى ضعيفاً لأن مقتضى كون السماء جسما كان يلزم — تمشيا مع مذهبه أن تكون محوية فى مكان . ولو أنه قال بالفراغ مع « ديموكريت » لكان أقرب إلى المنطق المستقيم ، ولكن قوله بلا مظروفية السماء مع القول بجسميتها فيه من التحكم والتناقض مالا يخفى .

٤ ـ الخلاء

كما رأى أرسطو ضرورة دراسة الحركة والمكان فى علم الطبيعة ،

رأى كذلك ضرورة دراسة نظرية الخلاء ، وهل هو موجود أو غير موجود . وقد عرض أدلة الفريقين المختلفين فى هذه النظرية ثم أعلن رأيه بعد ذلك وبرهن عليه بأدلة صحت لديه ، ولكننا آثرنا قبل الاتيان على هذه الأدلة أن نذكر التعريف الذى وضعه أرسطو نفسه للخلاء . وإليك هذا التعريف :

يعني بكلمة خلو : « مكان لايوجد فيه شيء » أو هو : « المكان الذى ليس فيه أى جسم تستطيع حواسنا إدراكه ، وإذا كان يوجد مكان ليس فيه بعد جسم محسوس يقال إن هذا هو الخلو » (١)

وقد زاد « أرسطو » بعد هذا التعريف الأخير قوله : « ومن جهة أخرى لما أنه يفترض دائما أن جسما يمكن أن يلمس ، وأن اللمس هو الخاصة الذاتية لكل ماهو ثقيل أو خفيف فهذا يؤدى إلى استنتاج أن الخلو هو مالاشيء فيه من خفيف ولاثقيل » (٢)

وقد ذهب « ديموكريت » إلى أنه موجود وجوداً حقيقيا ، ولولا ذلك الوجود عنده لما أمكن لأى جسم أن يتحرك ، إذ الحركة انتقال ، والانتقال لايحدث فى الملاء . وفوق ذلك فانه إذا جحد الخلو تحتم أن يكون كل مكان مشغولا بجسم ، فاذا أريد شغل مكان بجسم آخر ، فاما أن يشغل مكان واحد بجسمين . وفى هذه الحالة يمكن أن تجتمع جميع الأجسام فى مكان واحد ، وهذا جلي البطلان . وإما أن يتخلى الجسم الأول عن مكانه إلى مكان آخر ، وفى هذه الحالة يجب أن يجد

«١» و «٢» انظر الباب التاسع من الكتاب الرابع .

هذا المكان الجديد خاليا ، وخلوه لا يكون إلا بطرد شاغله إلى مكان ثالث وهلم جراً .

هناك رأى آخر لأنصار فكرة الخلو غير رأى « ديموكريت » ذكره « أرسطو » وهو رأى « الفيثاغوريين » الذين يعتقدون أن الخلاء موجود وأنه هو الذى يضع الحدود بين الأشياء والذى به فسادها وكونها وأكبر أدلتهم على وجوده تحققه فى الأعداد حالة تجردها من معدوداتها .

وبعد ان يلخص « أرسطو » أدلة أنصار وجود الخلاء يرد عليهم فينكر ضرورة وجوده للحركة ويجزم بأنها توجد بدونه . وأكثر من ذلك أنه يدعى ان الخلاء الذي زعموه ضروريا للحركة هو نفسه مانع من وجودها ، ويبرهن على هذه الدعوى بأنه لو وجد الخلاء لما وجدت الحركة الطبيعية التى يجذب فيها المكان بخواصه ، الثقيل الى أدنى ، والخفيف إلى أعلى ، لأن الأجسام المجذوبة وجودية ولأن الخلاء لاشيء . ولايمكن أن يجذب اللاشيء الشيء (١)

٥ ـ الزمان

يمتاز الزمان عن بقية أجزاء علم الطبيعة بميزة لاتوجد إلا فيه وهى أنه مقياس للحركة التى هى أهم نظريات هذا العلم على الاطلاق . فلهذا عنى « أرسطو » بدراسته عناية عظيمة ، ولكنه على الرغم من هذا المجهود — فيما يظهر — لم يوفق فيه إلى مثل ماوفق إليه « أفلاطون»

(١) انظر الباب الثامن من الكتاب الرابع .

ولعل السبب فى هذا — كما رأى الأستاذ « سانت — هلير » — هو خلطه بين الزمان والأزل كما خلط فيما مضى بين المحرك الأول والحركة فجعل الثانية أزلية كالأول .

ومهما يكن من شيء فقد عرف « أرسطو » الزمان تعريفا استنتاجيا انتزعه من تطبيقات عملية أوصله التأمل إلى أنها تقع فى الزمان فقال : « إذاً ، إنما هو فى الزمان أن تتولد الأشياء وتهلك ، إنما هو فى الزمان ان تنمو ، وإنما هو فى الزمان أن تستحيل وأن تتحرك . حينئذ فالزمان هو العدد والمقياس لكل من أنواع الحركة هذه من جهة أن كلا منها هو من الحركة» (١)

غير أن « أرسطو » على الرغم من اعترافه بوجود الزمان ووضعه له هذا الحد الذى أسلفنا وقوله بأزليته ومقياسيته للحركة التى هى حقيقية ليس فى رأيه مؤلفاً من الماضى لأنه قد انتهى ، ولامن المستقبل ، لأنه لم يأت بعد ، ولامن الحاضر ، لأنه لايخرج عن كونه لحظة فاصلة بين الماضى والمستقبل ، وهى تفنى على أثر وجودها ، ويلحقها غيرها وجوداً وفناء على التتالى . وهذه اللحظات تسمى بالآنات ، وهى متعاقبة على التوالى ولكنها ليست متصلة ولا متماسكة ، وهى وإن كانت كلها من طبيعة واحدة إلا أن كل آن منها مغاير لما قبله ومابعده مغايرة تامة ، لأنه لو كان هو هما عينيهما لكان « هوميروس » معاصراً لسقراط ولما كان هناك معنى للسابقية واللاحقية . ومن هذا كله يتبين أن «أرسطو» وإن لم يجحد الزمان فان وجوده فى رأيه وجود غير مستقر ، وأنه لايخرج فى تصوره عن كونه آلة تقدير الحركة أو مدة دوامها المنفصلة بما قبل البدء ومابعد الزوال أو مقياسها الأزلى الذى به تقدر الحركات كما ان

---

(١) انظر الباب العشرين من الكتاب الرابع

الحركة مقياس ، بها يقدر الزمان . فحينما توجد حركة قليلة يقال : انه قد مضى زمن قليل ، وحينما توجد حركة كثيرة يقال : انه قد مضى زمن كثير كما أنه إذا مضى زمان كثير أو قليل ، تصور مرور حركة كثيرة أو قليلة . وبغير هذه الوسيلة لايمكن إدراك الزمان فضلا عن حده (١) .

وعند « أرسطو » ان الزمان ليس مقياسا إلا للكائنات التى يمكن أن تقاس . أما مالاتقبل طبيعته القياس ، فليس الزمن مقياسا له ، لأنه أكبر من ان يكون فيه أو يحصر به ، فالمحرك الأول مثلا ليس مقيساً بالزمان ، لأنه ليس فى زمان .

٦ - العالم الاعلى

كان الفلاسفة الطبيعيون منذ عهد « تاليس» إلى عهد « أناجزاجور » يرون أن العالم كله : سماءه وأرضه يرجع إلى مبدأ بعينه أى أن من قال منهم بمبدئية الماء أو الهواء أو النار أو العناصر جعل هذا المبدأ أصلا للجميع لافرق فى ذلك بين الكائنات العلوية والسفلية ، وظلت الحال على هذا المنوال حتى جاء « أفلاطون » و « أودوكس » فأعلنا أن بين السماء والأرض فروقا أساسية فى العنصر والصفات ، وأن طبيعة العالم الأعلى تختلف اختلافا شديداً عن طبيعة العالم الأدنى ، وأن أول مظاهر هذا الاختلاف هو أن السماء ليست كائنا محسا مثل الأرض كما قرر

(١) انظر الباب التاسع عشر من الكتاب الرابع .

الطبيعيون ، وإنما هي كائن هندسى مؤلف من أفلاك مستديرة يحيط بعضها ببعض ويجمع بينها جميعها مركز واحد ، ويشتمل كل فلك من أفلاكها على حركة لاتتغير أى نوع من التغير ، وأن كل فلك من هذه الأفلاك مستقل فى حركته تمام الاستقلال .

فلما اعلنت هذه الآراء الفلكية الجديدة وضعت حداً فاصلا بين الموجودات السماوية التى صارت منذ ذلك العهد تؤلف عالما عقلياً ثابتاً يوشك أن يبلغ درجة الكمال ، والكائنات الأرضية التى تؤلف عالما محساً متغيراً لايكاد يثبت على حال .

ويظهر أن من العوامل التى ساعدت على تأثر « أفلاطون » برأى « أودوكس » فى هذه النظرية تلك الفكرة الدينية القديمة التى كانت تعنى باظهار الفرق بين السماء والأرض فتصور الأولى اسى من الثانية ، وترجع علة هذا السمو إلى ان السماء مأهولة بالكائنات النقية الخالدة على حين ان الأرض مسكونة بكائنات دنسة فانية . وكثيراً مايلتقى القارىء بهذه الفكرة الدينية فى كتب « افلاطون » .

فلما جاء « ارسطو » اعتنق راى « اودوكس » و « افلاطون » فى هذه النظرية فقال بسمو العوالم العلوية ، ولكنه لم يرجع ذلك إلى تلك العلة الساذجة التى علت بها الاساطير الدينية هذا السمو ، بل أرجعه إلى علة طبيعية فقرر ان السبب الذى بحث عنه الطبيعيون حين لم يرتضوا السبب الدينى ولم يوفقوا إلى اكتشافه هو ان السماء مشتملة على الحركة المستديرة التى هى اسمى الحركات والتى لا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بوساطتها . اما الحركات الاخرى وهى حركات التغير أو

حركات الكم والكيف فليس من طبيعتها ان تحقق الأزلية والأبدية .. ولهذا اخطأ الطبيعيون الذين قالوا بأزلية وأبدية هذين النوعين من الحركة لأن لهما — كما رأينا — مبدأ ونهاية . وفوق ذلك فان حركة التغير لابد أن تسبق بالحركة الموضعية ، لأن الطعام مثلا لايتحول إلى لحم ودم إلا بعد أن ينقله الآكل من موضعه إلى فمه . وهذا يثبت تقدم الحركة الموضعية على حركة التغير وما يتقدمه غيره لايكون أزلياً .

على أن الحركة الموضعية ليست كلها أبدية ، وإنما الأبدى منها هو المستدير فحسب ، لأن المستقيم منها له مبدأ ونهاية ، إذ أننا لو فرضنا متحركا حركة مستقيمة من أعلى إلى أدنى ، ومن أدنى إلى أعلى لوجب أن تعتريه فترة سكون فى كل مرة يغير فيها الاتجاه . وهذا انقطاع عن الحركة يجعلها متجددة متناهية . اما الحركة المستديرة فلا يوجد فيها شيء من ذلك ، إذ لا اول لها ولا وسط ولا آخر . ولذلك لا يعرض للقائمة به سكون ولا بدء ولا انتهاء . وإذا ثبتت هذه الميزات للحركة المستديرة وثبت أنها هى حركة الأفلاك وجب أن تكون الموجودات السماوية أسمى وأكمل من الموجودات الأرضية . وهذه هى روح مذهب « أودوكس » .

قلنا إن هذا المذهب يرى أن عنصر الكائنات السماوية يختلف عن عناصر الكائنات الأرضية ، وأن « أرسطو » قد أقر هذا الاختلاف العنصرى فذهب إلى أن السماء مكونة من الاتير ، وهو عنصر سام يمتاز عن العناصر الأخرى بأنه غير قابل للفساد ، ولا للنمو ولا للنقص وأنه لا يقبل إلا الحركة الكاملة الخالدة التى تشبهه وهى الحركة المستديرة

وأن أجزاءه متصلة متماسكة لا يفصل بعضها عن بعض شيء آخر ، وأن هذا العنصر الوحيد مقسم إلى أفلاك مستديرة يحوط الأكبر منها بالأصغر ، وأن الكواكب المستديرة متصلة بها اتصال الفصوص بالخواتم وأن حركتها تزداد سرعة بمقدار بعدها عن المركز ، فأبعد هذه الأفلاك عن الأرض هو أسرعها ، والأقل بعداً هو أقل سرعة وهكذا حتى يكون أقربها من المركز هو أبطؤها . والسبب فى هذا هو أن الأفلاك البعيدة فى حاجة إلى حركة سريعة لتتوصل إلى قطع المسافة التى حول الأرض فى نفس الزمان الذى تقطعها فيه الأفلاك القريبة . وقد أجمع الفلكيون القدماء والمعاصرون لأرسطو على أنه مادام السبب فى تحرك الكواكب هو تحرك الأفلاك فقد وجب أن يكون فى السماء أفلاك بقدر عدد أنواع الحركات التى تقوم بها الكواكب أى أن الكوكب الذى ليس له إلا حركة واحدة لا يكون له إلا فلك واحد ، والكوكب الذى له عدة حركات يكون له عدة أفلاك . فمثلا النجوم التى ليس لها إلا حركة واحدة حول الأرض فى كل أربع وعشرين ساعة ليس لها كلها إلا فلك واحد ، ولكن الشمس والقمر وبقية الكواكب السيارة لكل منها عدة أفلاك ، لأن لكل منها عدة حركات .

غير أن هؤلاء الفلكيين قد اختلفوا فى تعيين عدد أنواع حركات كل كوكب فنشأ من ذلك اختلاف فى عدد الأفلاك ، إذ قرر « أودوكس » أنها ستة وعشرون فلكا . وذهب « كاليب » إلى أنها ثلاثة وثلاثون . ورأى « أرسطو » أنها ستة وخمسون . والسبب فى هذه الزيادة عند « أرسطو » هو أنه قال بعدم الخلاء كما أسلفنا . وهذا

يترتب عليه أن تماس الأفلاك ، وإذا تماست تأثر بعضها ببعض فى الحركة وجذب السريع منها البطىء . وهذا ينشأ منه اضطراب واختلال فى نظام الكون . وإذاً ، فلا مخلص من هذه المشكلة إلا بالقول بوجود فلك خال من الكواكب بين كل فلكين ، ليمنع تأثر أحدهما بالآخر أو ليكون حاجزاً يشل المتحرك السريع عن جذب البطىء .

٧ – العالم الأدنى

أما العالم الأرضى فهو يختلف عن العالم السماوى بأنه مؤلف من العناصر الثقيلة القابلة للفساد والاجتماع والتفرق والنمو والنقص وهى : النار والهواء والماء والتراب .

والأرض لا تشبه السماء إلا فى كونها مستديرة ، لأن كل ما فى الكون مستدير . وهى من الأفلاك فى موضع المركز ، وهى ثابتة لا تدور ألبتة لا حول نفسها ولا حول غيرها ، لأنها لو كانت تدور حول نفسها ثم قذفنا بحجر إلى أعلى لما هوى فى نفس المكان الذى قذف منه بالضبط بل لهوى فى مكان غيره ، لأن المسافة التى يصعد فيها الحجر تسمح للارض بأن تدور بالقدر الكافى لتغيير هذا المكان . ولو أنها كانت تدور حول غيرها لشاهدنا تغير مكان النجوم الثابتة فى ليلة عنها فى أخرى مع أن الواقع هو العكس فى كلا المثالين ، لان الحجر يهوى فى مكانه ، والنجوم تشاهد فى مواضعها . وإذاً ، فالفيثاغوريون وجميع القدماء الذين قالوا إن الارض متحركة مخطئون .

وحول هذه الأرض الثابتة توجد دائرة من الماء . وبعد هذه الدائرة

توجد دائرة من الهواء . وبعدها توجد دائرة من النار . وهذه الأخيرة يلامس أعلاها أسفل تلك القمر ، وهو أدنى الأفلاك العلوية . وهذه الدوائر كلها تتلامس ، فعلياها تلامس السماء ، ودنياها تلامس الأرض ، لأنه لاخلاء كما قرر « أرسطو » مراراً .

وينبغي أن يعلم أن الجانب الأعلى من العالم هو الذي يؤثر في جانبه الأدنى ويحدث كل مافيه من ظواهر وحوادث فاليه ترجع علة هذه الاختلافات والتغيرات وإليه يسند سبب الكون والفساد اللذين يتعاقبان على جميع كائنات الأرض . وإليك كيف يحدثان :

٨ ـ الكون والفساد

إن العلتين الأساسيتين للكون والفساد هما : الحرارة للأول والبرودة للثاني ، ولكن العلة الايجابية هي الحرارة وحدها . أما البرودة فهي علة سلبية لأنها ليست إلا انعدام الحرارة . ولهذا عندما تتبين علة الكون تتضح علة الفساد تبعاً لها .

ومنشأ الحرارة هو الاحتكاك الذي تحدثه الكواكب في الجانب الأعلى من عالمنا فتسخنه به دون أن تلتهب هي ، لأنها من « الاتير » مثل الأفلاك ، و « الاتير » لايتأثر بالحرارة والبرودة ؛ بل هما لاتعلقان به ألبتة . أما العناصر الأربعة المؤلف منها العالم الارضي فهي خاضعة لهذه التأثرات خضوعا تاما ، ولكن تأثرها بهذه العوامل يختلف قوة وضعفا باختلاف طبائعها فتأثر الخفيف والجاف منها يختلف عن تأثر الثقيل والرطب ونحن نعلم أن النار مثلا خفيفة يابسة حارة ، والهواء خفيف يابس بارد ، والماء ثقيل رطب بارد ، والتراب ثقيل يابس بارد .

وبما أن هذا الاحتكاك مستمر ، فالحرارة الناشئة عنه مستمرة كذلك ، ولكن هذا التغير الذى نشاهده فى درجات الحرارة إنما هو ناشىء من حركات الشمس التى هى علة تغير الفصول وعلة شباب الطبيعة وشيخوختها وموتها ثم بعثها من جديد بلا انقطاع .

ولما رأت الطبيعة أن كل كائن مؤلف من المادة لابد أن يؤول إلى الفساد ، وأن هذا الفساد المتواصل سينتهى حتما إلى دمار العالم ، وأن دمار العالم يمنع من تحقق الغاية المقصودة لها فقد منحت كل كائن القوة على إنتاج مثيله ، وتسمى هذه القوة بالقدرة على التكوين ، ولكن هذا الانتاج لايتيسر إلا بوساطة التلاقح الجنسى .

غير أن هذا الانتاج المشترط فيه التلاقح ليس إلا نوعا واحداً من أنواع الانتاج . وهناك أنواع أخرى ليس التلاقح ضروريا فيها ، وذلك مثل النباتات التى تنتج بوساطة الحبوب أو ترقيد بعض أغصان الأشجار وأكثر من ذلك ان هناك كائنات تتكون من نفس فساد بعض المواد ، وذلك مثل النباتات والحيوانات التى تتكون من المادة عند تنتنها أو تعطنها ، وهذا النوع الأخير من الانتاج يسمى الانتاج الميكانيكى .

وهذه النظريات ولا سيما الفلكية منها إن ظهرت لنا اليوم ساذجة فانها استطاعت أن تسود العالم زهاء عشرين قرناً سيادة تامة وأن تفوز باجلال العلماء حتى المتخصصين منهم . فمن عهد « أودوكس » إلى عهد « كوبيرنيك » كان لها السيادة التامة فى عالمى الفلك والطبيعة .

(و) ماوراء الطبيعة

١ ـ الجوهر

عرف أرسطو « ماوراء الطبيعة » أو الفلسفة الاولى بأنها علم جواهر الكائنات ومبادئها الأساسية وأسبابها الأولى ، أو : بأنها العلم بالموجود من حيث هو موجود .

فأول مايقتضيه منا هذا التعريف هو البحث عن المعنى الخاص للكائن أو بعبارة أدق : البحث عن موضوع الفلسفة الأولى فى الكائن ، لأن له نواحى مختلفة يتوقف فهم ماوراء الطبيعة على تحديدها وتعيين ما يخصه من بينها . وإليك هذا التحديد : قد تطلق كلمة الكائن فيراد منها جوهر الشىء ووجوده الذاتى . وتطلق فيراد بها ذات متصفة بأعراض معينة .

ولكن موضوع الفلسفة الأولى هو المعنى المراد من الاطلاق الأول لأن الجوهر من حيث تعاقب الأعراض عليه لا يصلح لأن يكون موضوعا للفلسفة الأولى .

وقد أبان « أرسطو » الجوهر فى المقولات إبانة دافعة للحاجة ، إذ عرفه وقسمه وذكر مميزاته وأعلن أنه موجود فى الأجرام السماوية والأجسام الأرضية والعناصر البسيطة ، فهو فى الكوكب والانسان والحصان والشجرة والحجر والنار والهواء . وعلى الجملة : هو الموجود العام فى كل موجود ، وهذا هو عينة موضوع ماوراء الطبيعة . ولذلك كان هذا العلم هو الوحيد الذى

يعنى بالموجود من جهة أعم ما فيه وأشمله ، وهو كينونته .

أما العلوم الأخرى فقد اشتغل كل منها بناحية خاصة من نواحى الكائن ليست مناط ارتباط بينه وبين بقية الكائنات ، فعلم الطبيعة مثلا ينشغل بالكائن من حيث اشتماله على مبادىء الحركة . والرياضة تنشغل به من حيث ثباته على حالة واحدة . والأخلاق والفن ينشغلان به من حيث سلوكه ومنتجاته . أما علم ماوراء الطبيعة فهو يبحث عن الأساس العام الذى تشتمل عليه جميع الكائنات من غير استثناء . ولهذا وصفه المعلم الأول بقوله : إنه هو الذى يتخطى أنواع الموجودات إلى الموجود فى ذاته .

ومن هذا يتضح أن مهمة « ماوراء الطبيعة » ليست تحليل الكائن ماديا للوصول إلى معرفة عناصره الأولية التى تكون منها كما يفعل الطبيعيون ، ولا الانتهاء إلى تقرير حقيقة عامة شاملة للكائنات ، نابعة من البصيرة كما رأى « أفلاطون » ، وإنما هى البحث عن العام فى كل شىء أو عن الأساس الموجود فى جميع الكائنات من غير استثناء ، وهو منشأ تعريف كل شىء أو كينونته المشتركة . وهذه الكينونة هى ثابتة لكل موجود : محسا كان أو غير محس ، قابلا للفساد أو غير قابل ، ولكنها هى « اللامحس فى كل محس » . ومن أجل هذا كانت موضوع ماوراء الطبيعة .

وهذا المعنى العام المشترك هو منشأ أهم الاختلافات الفلسفية على الاطلاق فى العصور القديمة ، إذ أنكره السوفسطائيون تمام الانكار وجزموا بأنه لاموجود إلا المحسات ومفاهيمها الجزئية المنتزعة منها والمسجلة

فى أذهان الأشخاص ، كل حسبما يراه ، ولهـذا دعى مذهبهم بمذهب « الاسمية » كما أسلفنا .

وإلى نقيض هـذا الرأى ذهب « أفلاطون » فقرر أن هذا المعنى العام له وجود خارجي مسـتقل عن الـكائنات المحسة ، وقد سبقها إلى الوجود وسيظل بعد زوالها . فدعى مذهبه لهذا بالمذهب الحقيقى أو المثالى كما أوضحنا ذلك فى موضعه .

وبين هذين المذهبين المتعارضين توسط « أرسـطو » فوافق « أفلاطون » على وجود الجوهر المشترك فى كل موجود وعلى أن هذا الجوهر هو موضوع العلم فى الموجودات المحسة ، وأنه هو مأتى تعريفاتها وقيمها العقليـة ، ولـكنه خالفه فى إمكان قيام هـذا الجوهر بذاته كما سيجىء ذلك فى النقد الذى سيوجهه إليه . وهذا هو منشأ تسمية مذهبه بمذهب « المفهومية Le conceptualisme » .

لهذا الجحود الذى بدا من جانب « السوفسطائيين » والشكاك نحو الجوهر العام من جهـة ، ولمغالاة « أفلاطون » فى جعل هذا الجوهر مستقلا عن الكائن وسابقاً عليـه من جهة أخرى قد نقد « أرسطو » الفريقين هذا النقد اللاذع الذى نلخصه فيما يلى :

٣ ـ نقد الشك أو جاحدى الجوهر

لما كانت الريبة السوفسطائية قد زعزعت العقل البشرى وجعلته فريسة للاضطراب وأعدت النفس الانسانية للانتحار الأدبى إذ أنها هيأت لها طريق الشك فى كل حقيقة علمية أو أخلاقية وجعلتها لا تؤمن بالجوهر العام

فى جميع الأشياء أو الحقيقة المعنوية المشتركة فى جميع الكائنات والتى هى أساس المفاهيم الذهنية التى تتكون الكلية العامة من مجموع جزئياتها والتى بالاختصار هى منشأ قابلية المحسات للمفهومية أو للموضوعية العلمية وليس هذا فحسب ، بل إن أولئك الشكاك رفعوا الصوت عاليا بأنه لا حقيقة إلا للاحساس والمحسات وأن كل ما وراء ذلك وهم وخيال فقد دعت هذه الحالة الاسيفة « سقراط » و« أفلاطون » الى الحملة على هؤلاء الهدامين الذين أحالوا العلم والاخلاق فى بلاد الاغريق الى فوضى كادت تجتاحهما من عالم الوجود ، ولكن « أرسطو » كان له فضل السبق فى جميع هذه الردود وصياغتها فى أسلوب علمى وهو فوق ذلك قد أضاف اليها ما لم يخطر لأستاذيه على بال. ولم يقتصر « أرسطو » على مهاجمة السوفسطائيين كما فعل غيره ولكنه تعقب الشك حيث كان فى عنف وقسوة . فكما هاجم « پروتاجوراس » كذلك حمل على « هيرا كليت » و « كراتيل » و « پارمينيد » و « أمپيدوكل » و « ديموكريت » و« أناجزاجور » لما رآه فى فلسفاتهم من ريبة كثرت أو قلت . وقد دعاهم جميعا بالارتيابيين .

ولا ريب أن « أرسطو » لم يغال فى اتهام جميع هؤلاء الفلاسفة بالريبة لأنه دلل على ما عزاه الى كل واحد منهم بنصوص من كلامه وإليك شيئا من هذه الادلة :

(١) قال « پروتاجوراس » : « إن الانسان هو مقياس كل حقيقة ، وإن الحقائق ليس لها فى ذاتها أى ثبات ، بل إنها تتغير تبعا لتغير مقاييسها » .

(٢) قال « هيراكليت » : إن الحوادث تنساب فى نهر الحياة دون أن يكون لنا اختيار فى تغيير شىء منها » وقد روى عنه أيضا أنه قال : « إن الشىء يمكن أن يكون موجودا ولا موجودا فى آن واحد » .

(٣) رمى « كراتيل » استاذه « هيراكليت » بالخطأ لأنه قال : كما أن المرء لا يستطيع أن يستحم فى نهر واحد بنفس الماء مرتين كذلك لا تمر به حادثة واحدة فى الحياة مرتين ، فوصفه من أجل هذا التعبير بأنه ساذج ومفرط فى التصديق وصرح بأن المرء لا يستطيع أن يستحم مرة واحدة لا مرتين .

(٤) قال « پارمينيد » . « إن المزاج هو الذى ينظم نفوسنا وهو الذى يخلق العقل الذى طالما تباهى به الانسان فى الجميع وفى كل واحد على حدة إنما الجسم هو الذى يفكر ، وهو الذى يتصرف فى إدراكنا » .

(٥) قال « أمپيدوكل » ، « إن الحاضر هو دائما سيد عقولنا ، لأنه بقدر ما يمر بنى الانسان من تغيرات تنبجس فى عقولهم أفكار جديدة تبعا لهذه التغييرات » . ومعنى هذا أنه حين تتغير أمزجتنا تتغير معها آراؤنا وأفكارنا وليس أدل على إرجاع كل شىء فى الانسان الى المادة من مثل هذا النص .

(٦) قال « ديموكريت » : « إما أن لا تكون هناك حقيقة ألبتة ، وإما أن تكون هناك حقيقة نجهلها كل الجهل » .

(٧) قال « أناجزاجورد » لبعض أصدقائه : « إن الأشياء

لا تكون لكل واحد منكم إلا كما يريد حكمه عليها أن يصيرها » (١)،

لا ريب أن فى هذه النصوص برهانا قاطعا على ارتيابية أولئك الفلاسفة وعلى عزوهم كل تأثير فى الاحكام والسلوك إلى المادة وحدها وجحودهم كل اثر لما وراء الطبيعة وقصرهم المعرفة على الحواس وحدها وجعلهم هذه المعرفة نسبية واعتبارية لا أكثر ولا أقل .

قبل أن يبدأ « أرسطو » نقده الذى وجهه الى الريبة أراد أن يبين الاسباب التى هوت بالشكاك إلى حضيض شكهم فقرر أن أهم هذه الاسباب هو منح هؤلاء الفلاسفة الحواس من الاهمية أكثر مما تستحق واعتبارهم كل فرد مقياس الحقيقة التى يدين بها وقولهم بأن هذه الحقيقة تتبدل تبعا لهذه المقاييس .

نعم ان للحواس كثيرا من القيمة ، ولكنها قيمة محدودة لا تسمو بها إلى حد أن تجعل المعرفة الواردة عن طريقها هى وحدها الحقيقية ذلك الحكم الخاطىء الذى ليس أدل على خطئه من مشاهدة أن إحدى حواسنا كثيرا ما تحد سلطتها أو تكذب حكمها حاسة أخرى . فمثلا : إذا أمسك الانسان بين إصبعيه قطعة من الخبز وأدارها مدة معينة أحس بوساطة حاسة اللمس أن بين أصبعيه قطعتين ، ولكن سرعان ما تكذب حاسة البصر هذا الاحساس ، إذ تجزم بأنها قطعة واحدة وكذلك إذا ضغط الانسان ظاهر عينيه رأت الواحد اثنين ، ولكن حاسة اللمس تكذبها

---

(١) انظر البابين : الثالث والخامس من الكتاب الرابع من « ما بعد الطبيعة » لارسطو .

وتعلن انه واحد فقط ، وكثيراً ما نسمع صوتاً فنعتقد انه صوت فلان ثم ننظر اليه فيتبين لنا انه غيره . وكثيراً ما نحس الشيء باحدى حواسنا فنحكم عليه حكما ثم نعود فنحسه مرة أخرى فنغير حكمنا عليه مع أن الشيء ذاته لم يعتره أى تغير ، وانما حواسنا هى التى تغيرت . وفوق ذلك فان الحواس ليست خاصة بالانسان وحده ، بل إنها فى بعض الحيوانات أقوى منها فى الانسان . فهل معنى هذا أننا يجب أن نستعين بالحيوانات لكى تكون أحكامنا على طبائع الأشياء أكثر ضبطا . فاذا أضفنا الى ذلك كله أنه لو كان قول « پروتاجوراس » : « إنه لا حق إلا الاحساس» صحيحاً ثم فرضنا إلغاء الاحساسات والحواس . فهل معنى هذا أن المحسات » تنعدم ؟ وهل يتصور العقل أنه لو انعدم البصر والسمع والذوق والشم واللمس من الوجود لانعدمت جميع المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات ؟

على أن « أرسطو » لا يرى بأساً فى أن يوافق الارتيابيين على أن عالمنا الارضى غير ثابت وانه فى صيرورة وتغير دائمين ولكنه يؤكد لهم أنهم اذا رفعوا أبصارهم نحو السماء فسيعترفون بأن فى الأمر شيئاً آخر ، وأن الحواس التى لا يؤمنون إلا بمعلوماتها هى نفسها تنبئهم بأن هذه الحركة الفلكية المنظمة التى لا يعتورها تغير ولا صيرورة تدل على أن بعد عالمنا هذا عالما آخر يتمثل فيه الثبات بأجلى مظاهره .

وإذا كان عالمنا جزءا من الكون العام . فهل من المنطق أن ندين الكون كله بعدم الثبات لا لشيء سوى أن جزأه ــ وهو عالمنا غير ثابت

أو ليس الأقرب الى العقل أن نغتفر للكون العظيم عدم ثبات هذا الجزء الصغير وهو عالمنا ؟

ومما يدهش له أرسطو أيضا هو أن أولئك الشكاك الذين يعتبرون نظريا الفرد مقياسِ الحقيقة التى يؤمن بها وانه لا حقيقة ثابتة فى ذاتهـا ، وانه لا حق عام ولا باطل عام لا يسيرون فى حياتهم العملية على أساس هذه النظرية ، بل إننا نشاهدهم يتشيعون تشيعاً قوياً واضحا لبعض الآراء النافعة فى الحياة ويجتنبون المواطن التى تجر عليهم الشر والسوء . فمثلا اذا سار أحدهم حتى وصل الى حافة هوة فانه يقف عندها ولا يستمر فى سيره حتى يهوى فيها . ولا شك أنه يوافق فى هذا العمل إجماع كل بنى الانسان العقلاء وهذه الموافقة تلزمه بالاعتراف بأن هناك حقيقة عامة اتفق عليهـا جميع أفراد البشر دون أن يشذ منهم الا المجانين .

وكذلك إذا كان لأحد منهم مال فى مدينة « ميجار » مثلا فاننا نشاهده يسعى إلى هذه المدينة ، لأنه يعلم أنه لو ظل فى « أتينا » لما تيسر له الحصول عليه . وهذه أيضا حقيقة عامة مجمع عليها من الجميع . ولا ريب أن إيمانهم بوجود بعض الحقائق العامة يلزمهم بالتسليم ببطلان جزمهم بأنه لاحقيقة عامة موجودة .

وعلى الجملة يرى أرسطو أن أولئك الشكاك تتناقض أفعالهم مع نظرياتهم ، بل إن نظرياتهم تتناقض مع نفسها .

وجه « أرسطو » كل هذه الردود السالفة إلى الشكاك ، ولكن الرد الهام الذى صدمهم به صدمة عنيفة أوضحت خطأهم وضعفهم فى المنطق هو ذلك الرد المعروف باسم مبدأ التناقض .

أبان « أرسطو » فى هذا الرد أن الشىء لايمكن أن يكون موجوداً ولا موجوداً فى آن واحد ، وأن هذا المبدأ ضرورى للفكر ، إذ بدونه لا يستطاع فهم شىء فى الطبيعة . وبالتالى بدونه لا يكون للعقل البشرى أية قيمة ، لأنه يصبح عاجزاً عن إدراك أى شىء كان وقد أثبت أن هذا المبدأ بديهى لايحتاج إلى أى نظر أو برهان ولا يكلف العقل أى مجهود ، وأنه أحد الأسس الأولية التى عليها تبنى الأحكام على الحقائق وأنه أحد الأموز البديهية التى يجب أن تقف عندها البراهين لعدم الاحتياج إليها ، وللفرار من طريقة السوفسطائيين التى تطلب البرهان على الدعوى ثم البرهان على البرهان وعلى برهان البرهان وهكذا إلى غير نهاية

وبعد أن أثبت « أرسطو » ذلك المبدأ ، ألزم به الشكاك ، إذ أعلن أن قولهم بأحقية الشىء وبإطليته فى آن واحد ، وأنه يتغير بتغير المقاييس أو أنه يتبع ظروف الاحساس المختلفة ، كل ذلك يتنافى مع هذا المبدأ البديهى ، والنتيجة من كل ذلك أن أولئك الشكاك يجحدون البديهيات ، بل إن قولهم بوجود الشىء ولا وجوده فى نفس الوقت ينزل بهم إلى درجة النبات الذى ليس فيه من مميزات الحياة إلا النمو والحساسية ، لأن الحيوان بتفضيله بعض الأعشاب على البعض الآخر يحكم حكما واضحاً ويتجه إلى ناحية معينة حرم الشكاك أنفسهم مثلها .

٣ ـ نقد نظرية المثل

يتفق « أرسطو » مع « أفلاطون » فى أن لجميع الكائنات معنى مشتركا وهو كينونتها العامة التى هى موضوع المعرفة والتى لا يتيسر العلم

بالكائنات إلا عن طريقها كما أسلفنا . ولكن الذى لم يتفق فيه حكيم « استاچيرا » مع أستاذه ، بل الذى شاكه فى فلسفته هو القول بانفصال هذه المعانى المشتركة عن الكائنات المحسة وباستقلالها فى الوجود وسابقيتها عليها وبانفرادها بالحقيقة دون المحسات التى ليست إلا خيالات كما أبنا ذلك فى حينه عند « أفلاطون » وقد كانت هذه النظرية مثار جدل عنيف بين هذين الحكيمين ، إذ تعرض لها أرسطو بالنقد والتجريح فى أكثر من موضع من كتبه ورمى صاحبها تارة بالخيال وأخرى بالعبث وثالثة بالتناقض والاضطراب . ولكن ينبغى أن نقرر بديا أن « أرسطو » - مع كل ما وجهه إلى هذه النظرية من نقد - لم يستطع أن يرميها بالبطلان الصريح ، وإنما كان نقده محصوراً فى إثبات اضطرابها وتناقضها وخلوها من الفائدة وغير ذلك مما يقتضى هدمها إشارة وتلميحاً . وإليك موجزاً من نقده لهذه النظرية :

إن فكرة « سقراط » عن اختصاص المفاهيم الذهنية بموضوعية المعرفة هى التى دفعت « أفلاطون » إلى تخيل أن فى الأشياء جواهر يمكن انفصالها عنها مع إمكان جعلها موضوعا للمعرفة ، ولكنه عجز تماما عن إثبات اتحاد صلاحية هذه الجواهر لموضوعية المعرفة مع القول بانفصالها عن المحسات واستقلالها بوجود أجنبي عنها . وبناء على ذلك فاما أن تكون هذه المعانى موضوعا للعلم دون أن تكون جواهر للمحسات ، وإما أن تكون جواهر للمحسات دون أن تكون موضوعا للعلم . وفى كلتا الحالتين لا يكون لأفلاطون فلسفة أولى (أى ماوراء طبيعة) . وعلة

لاستحالة اجتماع هذه الجوهرية المنفصلة مع الصلاحية هى عنادهما . وبراهين ذلك هى مايلى :

(١) من المعروف أن أهم براهين « أفلاطون » على صحة نظريته هى أولا أن لأفراد كل فصيلة من الكائنات وحدة عليا تجمع متعددها وتسوده كوحدة الجمال ووحدة الخير ووحدة العظمة التى يندرج تحت كل واحدة منها جميع أفرادها الخارجية وليست واحدة من هذه الوحدات العامة محسة .

(٢) إن التعريفات الرياضية كتعريف المثلث مثلا تدل على أن لهذه المعرفات وجودات سبقت التطبيق المحس ولولا ذلك لاحتاجت الرياضة فى وجودها الذهنى إلى المادة .

(٣) إن استمرار وجود فكرة المحس بعد انعدامه تدل على أن الوجودين منفصلان ، وأن الفكرة لا تتبع المحس ، ولولا ذلك لانعدمت بانعدامه .

هذه هى أهم براهين « أفلاطون » على نظرية المثل . وقد ناقشها « أرسطو » فقال : إن اندراج المتعددات تحت أعلام وحداتها والتعريفات الرياضية وبقاء فكر المحسات الزائلة لا تثبت وجود جواهر للأشياء يمكن انفصالها عنها ، وذلك لأن هذه المتعددات أو المعرفات أو المحسات التى زالت وبقيت فكرها كما يمكن أن تكون جواهر يمكن أن تكون أعراضا ككيف أو كم أو إضافة مثلا . وفى هذه الحالة نسائل « أفلاطون » : كيف يمكن أن تكون فكرة « اللاجوهر » جوهراً ؟ وكيف يكون مثال « اللامنفصل » منفصلا ؟

على أنه فى الحالة الأولى وفى حالة فرض أن هذه الأشياء جواهر لا أعراض يجب أن يكون لكل جوهر منها فكرة هى جوهره المنفصل. ولما كانت هذه الفكرة هى موضوع العلم فى هذا الكائن فان هذه الموضوعية تقتضى حدها حداً منطقيا يتألف من جنس وفصل ، وهو تركب بالقول الشارح ، ولما كان التركب بالقول الشارح يقتضى تكثر المعرف وهو الجوهر وقد قال أفلاطون بوحدة جوهر الجوهر الواحد ، كان هذا خلفا .

وفوق ذلك ، فاذا سايرنا « أفلاطون » فى قوله : إن كل عدد من المتشابهات فى مرتبة واحدة له مثال يجمع وحداته كما بينا آنفا كانت النتيجة أن تتتابع المثل بلا نهاية وأن تفقد جوهريتها بمقدار هذا التتابع ، وذلك لأن كل كثرة تشبه وحدتها المثالية شبه الصورة لأصلها . وإذا كان الأمر كذلك واتحد الأصل والصورة فى الشبه وجب أن يكون لهما بدورهما مثال مادام « أفلاطون » قد قرر أن لكل متشابهات فى مرتبة واحدة مثالا . وهذا المثال الجديد يشبه طبعا الأصل والصورة اللذين حولهما ، وهذا الشبه يجمعه وإياهما تحت مثال آخر ، وهكذا إلى اللانهاية. ومثال ذلك الانسان المحس ونموذجه متشابهان شبه الصورة للأصل ، وهذا الشبه على حسب قاعدة « أفلاطون » يجمعهما تحت مثال ثالث يشبههما ثم يجمعهما وإياه تحت مثال رابع لعلاقة هذا التشابه نفسه وهلم جراً .

من هذا يتبين أن « أرسطو » يرد نظرية الانفصال من أساسها ويصرح بأنها لاتفيد شيئا فى المعرفة « الميتافيزيكية » ، بل ولافى فهم مايحوطنا من العوالم الأرضية ثم يسأل قائلا فى تهكم : « كيف يمكن أن يدرك عالمنا وتفسر ظواهره وتعلل حوادثه بوساطة عالم المثل مع أن عالمنا

متحرك متغير ، والمثل ساكنة ثابتة . فمن مخالفة طبائع الأشياء أن لا يتشابه الفاعل والمنفعل ، إذ أن المثل الساكنة لا يمكن أن تكون عللا إلا لمعلولات ساكنة . وفوق ذلك فان المثل لا تستطيع ان تؤثر فى الظواهر الكونية تأثيراً طبيعيا ، لأنها منفصلة عنها ولأن قوى إبراز المسببات كامنة فى أسبابها المتصلة بها . ولاتستطيع كذلك أن تكون محركة لها ، لأن العام لايكون محركا للخاص ، وإنما الخاص هو الذى ينتج الخاص . فمثلا : الانسان هو الذى ينسل الانسان ، والمهندس هو الذى ينشىء المنزل ، أما القول بغير ذلك فهو خيال فكأن « أرسطو » يقول فى هذا المقام : إن « أفلاطون » إذا قال بانفصال العوالم ، وجب أن ينزل عن قوله بتأثير أحدها فى الثانى . وإذ أصر على قوله بالتأثير فقد اعترف بالاتصال مع قوله بالانفصال ، وهذا خلف (١) .

على أن المثل السامية فى رأيه لاتستطيع أن تنزل فتكون أساس حركة فى عالمنا الدنيوى ثم كيف نستطيع أن نكتشف المثل فى عالم كعالمنا ليست هى منه ولافيه . وأخيراً يقرر « أرسطو » أن نظرية الانفصال إذا ثبتت فلن تنتج إلا مضاعفة المدركات عبثا .

وهاك على سبيل الاستئناس شيئا مما نقله لنا الأستاذ « سانتلانا » عن « أرسطو » فى توضيح هذه المشكلة : « قال أرسطوطاليس لاأنازع فى أن موضوع الفلسفة هو الوجود ولاأنازع فى أن المحسوسات الطبيعيات ليست من الوجود بشىء فلا يمكن اتخاذها أساساً للمعرفة ولاأنازع فى أن

(١) يلاحظ أن أرسطو هذا يناقض نفسه فى الهيأته حيث يقرر هناك أن الاله مؤثر فى العالم مع انه منفصل عنه كما سيجيء ، وهذا يأخذ هذا على افلاطون

العلم لايتعلق إلا بالكليات لابالظاهر والأفراد . كل ذلك سلمناه وهو مذهبنا أيضا غير أنه لايلزم منه أن تكون تلك الكليات جواهر قائمة بأنفسها مفارقة وليس الكلى فى نفس الأمر إلا معنى قد ارتسم فى العقل ، فمن أين لنا وجوده فى الخارج عن الذهن . ثم إذا فرضنا وجود تلك الكليات وأنها جواهر قائمة ، فلا يخلو الأمر من حالين لاثالث لهما : إما أنها متصلة بالأشياء مقترنة بها اقترانًا تاما فهى اذاً ليست بمفارقة ولابقائمة بنفسنا كما زعمه « أفلاطون » فدخلها حينئذ التغير ولم تكن إليها حاجة ألبتة ، وإما أن يقال : إنها مفارقة . فكيف يكون جوهر الشيء مفارقا عما هو جوهر له ؟ وكيف ينطبق الجوهر الواحد على زيد وعمرو وعدد من الأفراد وهو فى نفسه واحد ثم ان الكليات جواهر عقلية محضة ، والجوهر العقلى لايكون متحركا ، فكيف يكون سببا لحياة الأشياء المفردة وحركتها على مازعم أفلاطون ؟ ثم على فرض وجودها مفارقة فما وجه تأثيرها فى الأشياء ؟ نعم كان أفلاطون يقول : إن ذلك نوع انطباع كانطباع الصورة فى المرآة ، وإنما ذلك كلام مجازى يصعب تصور حقيقته إذ لايتصور كيفية الانطباع . وهذا يلزم منه كون الجواهر العقلية متصلة بالمحسوسات ، مفارقة عنها فى وقت واحد ، وهذا محال ، فتقرر أن ماذهب إليه أفلاطون لم يوف بالواجب . وقد أثبت عالمين : عالم عقلى ، وعالم حسى ثم لم يبين وجه الاتصال بينهما ، وهو كمثل من أراد إحصاء عدد وافر من الأشياء فضاعف العدد ظنا منه أن يسهل عليه الحساب . فاذا لم تكن هذه المعانى صالحة لأن تفيد وجود الأشياء ولاحركتها ولاحياتها ،

فما الحاجة إليها ؟ . والحق أن الكليات ليست بجواهر ، وماهى إلا أمور عقلية لاوجود لها فى خارج الذهن وليس فى الأعيان شيء هو ماهية أو كلية ، بل فى الأعيان فرس معين وإنسان معين ، فانهما صنفان : الفرس والانسان إذا وصفناه من غير التفات إلى أن يفارقه شيء أم لا ، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية ، وليس له إلا وجود عقلى . والصنف الثانى مايوجد فى الخارج من المشخصات أى هذا الفرس وهذا الانسان وهذه الشجرة إلى غيرها من الأفراد فهذه هى الأعيان الموجودة فى عالمنا المحس لاغير . فهنا تكون بداية الفلسفة وعليها مدار التجربة ندركها بالمشاهدة لابالفكر (١) .

أضف إلى هذا أن « أرسطوطاليس » يرى أن القول بانفصال عالم الفكر عن عالم المحسات يستلزم أن يكون هناك فرق بين الانسان والانسان فى ذاته ، و « أرسطو » يرى أن الموجود الحقيقى بجوهره وماهيته إنما هو الانسان المحس المشتمل فى داخله على الانسانية ولا يفهم معنى لكلمة فى ذاته . فشرح « سقراط » مثلا ليس معناه تفكيكه إلى صفات عامة كتفكيك ذاته إلى العناصر التى تكون منها ، لأن الواقع يؤيد أن هذه الصفات فى ذاتها ليست إلا نوعاً من العبث ، وأن قيمتها لا تظهر إلا وهى ممثلة فى الأشخاص الذين يتصفون بها ، وأن الصفات العامة حتى إذا فاقت الافراد سموا فانها لايمكن أن تتحقق الا فى هذه الأفراد وبوساطتها . وهو فى هذا يقول مانصه : « قد يمكن أن يتساءل أيضا : عما هو الشيء

(١) انظر صفحتي ٤٣ و ٤٤ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للاستاذ سانتلانا .

فى ذاته ولماذا يعنى بتطبيق هذا التعبير « فى ذاته » على كل شىء بالنسبة للانسان فى ذاته ، وبالنسبة للانسان . الحد هو حد واحد بعينه ، وهو الانسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أى فرق . وإذا كان الأمر كذلك فى هذه الحالة لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير فى ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير (١) »

وقد نقد الاستاذ « سانت ـ هلير » هذا الهجوم الارسطوطاليسى المتجه الى « أفلاطون » وعده ضعيفا من جهة وغير نزيه من جهة أخرى لأن رأى « أفلاطون » فى هذه النقطة يستوجب التقدير لا الهجوم(٢)

٤ ـ الهيولى والصورة

بعد أن انتهى « أرسطو » من جحود نظرية الانفصال ببراهينه السلبية التى ترمى إلى إثبات تناقضها واضطرابها وتحاول أن تؤسس على انقاضها نظرية الاحتواء التى تقول باستقرار الجوهر « الميتافيزيكى » فى الكائن ، شرع يدلل على أن هذا الجوهر هو الموجود الاساسي فى كل كائن .

ولكن قبل أن نذكر أدلته ينبغى لنا أن نعيد ما يعنينا هنا من رأيه فى الجوهر ، وهو يتلخص فيما يلى :

قرر « أرسطو » فى كتاب « المقولات » أن الجوهر الكامل

(١) انظر الباب الثالث من الكتاب الاول من « الاخلاق الي نيقوماخوس » تأليف أرسطو وترجمة الاستاذ لطفى السيد باشا

(٢) انظر صفحة ١٨٣ من كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس

هو ما وجد فى الاعيان المشخصة ولذلك اعتبر كل ما يبتعد من الكليات عن هذه الاعيان أقل جوهرية مما يقترب منها فالجنس مثلا أقل جوهرية عنده من النوع، والنوع أقل من الفرد.

ولكننا مع هذا نشاهد ان الأعيان المشخصة خاضعة لكثير من التغيرات، وهذا يقتضى أن تكون مشتملة على الامكان وهو ما بالقوة. ولولا ذلك لما قبلت الصورة. فاذا تأملنا فيما هو بالقوة فى العين المشخص، ألفينا انه الهيولى، ولكن يجب أن يتنبه إلى ان هذه الهيولى ليست هى المادة المصورة المحسة فى هذا العين فى حالته الراهنة، بل هى الهيولى المستعدة لقبول الصورة المقبلة.

غير انه لما كانت الهيولى غير محددة، وكان من غير الطبيعى أن يكون فى العين المشخص شيء غير محدد، فقد وجب أن لا توجد الهيولى بالفعل فى المشخصات الا محددة بالصورة، وإذ ذاك تسمى مادة. أما ما بالقوة فهو يوجد فيها غير محدد ثم تتعاقب عليه التحديدات واحداً بعد واحد تحقيقا لمرمى العلة الغائية. وإذاً، فكل عين مشتمل بالفعل على المادة المحددة بصورته الراهنة، ومشتمل بالقوة على الهيولى التى تتحدد بالصورة المستقبلة. ومثال ذلك الحجر فهو بالفعل مادة محددة بصورة التربيع أو الاستطالة مثلا، وهو مشتمل بالقوة على هيولى تحددها صورة التمثال أو صورة التابوت،

ومن هذا يتضح ان الهيولى هى مادة لا تزال بالقوة. والمادة هى هيولى صارت بالفعل، وان المصير من القوة إلى الفعل هو الصورة. ولذلك كانت هى منشأ التعريف المنطقى للكائن، وكذلك يتضح ان

الجوهر ليس هو إحداهما وإنما هو كلتاهما مجتمعتين ، وان الهيولى مشتملة على جميع الصور وان كل ما يبرز منها يحدد المادة ويصيرها بالفعل بالنسبة إليه ، وان كانت تظل بالقوة بالنسبة إلى غيره من الصور الكامنة ، وان الهيولى من عالم العقل لأنها بالقوة ولأن الحس لا يقع إلا على ماهو بالفعل وانها أزلية أبدية ، وانها موجودة فى كل كائن أرضى وسماوى حتى الأفلاك والكواكب وإن كانت غير خاضعة للتغيرات إلا انها تعتبر مشتملة على ماهو بالقوة بالنسبة إلى الأوضاع التى لم تلحقها بعد . وإذاً ، فلا يستثنى من الكائنات ما لا يشتمل على الهيولى إلا الجوهر النقى المجرد .

أما أدلته على ان الجوهر هو المبدأ الأساسى العام فى كل موجود ، فمنها ما يلى :

(١) ان الجوهر « الميتافيزيكى » المستقر فى الكائن هو « بالفعل لا بالقوة » وكل ماهو بالفعل هو الكائن الكامل التحقق الثابت الساكن ويضاده ماهو بالقوة وهو الكائن الناقص الكينونة المتحرك المتطور . ولكن ينبغى أن ينظر الى صفات كل منهما بالنسبة الى الآخر ، لا إليها من حيث ذات المتصف بها ولا من حيثية أخرى . فمثال ما هو بالفعل التمثال والرائى بعينيه . ومثال ماهو بالقوة قطعة الحجر ومغلق العينين . فاذا نظرنا إلى التمثال والرائى من حيث التمثيل والرؤية حكمنا بأنهما كاملا التحقق ثابتان ساكنان ، وإن كانا بالنسبة إلى ذاتيهما أو إلى شىء آخر متحركين متغيرين . وكذلك إذا نظرنا إلى قطعة الحجر ومقفل العينين من نفس الحيثية التى نظرنا منها إلى ما هما بالفعل ، وهى حيثية

التمثيل والرؤية ، حكمنا بأنهما ناقصا التحقق ، متحركان متغيران وإن كانا بالنسبة إلى ذاتيهما أو إلى شيء آخر ثابتين ساكنين . ومن هذا يتبين ان ما هو بالقوة يصير بالفعل عند تحقق شروط معينة . ومتى صار بالفعل يظل ثابتا على فعليته حتى تزول صورته . فالانسان هو بالفعل من لحظة مولده إلى لحظة موته . والتمثال هو بالفعل من لحظة انتهاء صنعه إلى لحظة تحطمه . وينبغي أن يعرف ان وجود ما هو بالقوة بالنسبة إلى ماهو بالفعل ليس وجوداً حقيقيا وإن كان فى ذاته وجوداً لأن الوجود الحقيقي هو اجتماع الصورة والمادة . وكل ماهو بالقوة هو كذلك بالنسبة إلى ماهو بالفعل ، وهو بالفعل بالنسبة إلى ذاته . فهو من الحيثية الأولى غير موجود وجوداً حقيقيا ، لأنه لم تحل فيه الصورة المنتظرة ، ومن الحيثية الثانية موجود حقا ، لانه محل للصورة الراهنة .

وبناء على كل ماتقدم يكون الجوهر « الميتافيزيكى » هو الثابت فى كل كائن من لحظة الظهور الى لحظة الاختفاء أو إلى لحظة زوال الصورة الراهنة وحلول غيرها محلها مادمنا قررنا أنه بالفعل .

(٢) إن الفعل سابق على القوة بأنواع السابقيات الثلاثة ، وهى : السابقية المنطقية والسابقية الزمنية والسابقية العنصرية

فأما الاولى فلأن تصور ماهو بالقوة يستلزم ضرورة وجود كائن بالفعل يصير ما بالقوة بالفعل . ومثاله أن تصور انتقال قطعة الحجر من القوة الى الفعل بصيرورتها تمثالا يستلزم ضرورة تصور المثال الذى هو بالفعل والذى نقل هذا الكائن من القوة الى الفعل .

وأما الثانية وهى السابقية الزمنية فلأن الفاعل المؤثر وهو ما بالفعل

يجب أن يكون متقدما فى الزمان على المنفعل المتأثر وهو مابالقوة . ومثاله أن تصور صيرورة الشاب المستعد للموسيقى موسيقاراً بالفعل يستلزم ضرورة وجود موسيقار بالفعـل أثر فى الشاب الموسيقار بالقوة فحوله الى موسيقار بالفعل .

وأما الثالثة وهى السـابقية العنصرية فلأن تصور صيرورة الجرثومة البشرية التى هي أنسان بالقوة إنسانا بالفعل يستلزم ضرورة وجود انسان بالغ انفصلت عنه هذه الجرثومة .

وبهذه النظرية كان « أرسطو » أول من قال من بين من اشتغلوا بعلم الطبيعة بسـابقية الفعل على القوة كما كانـ أول القائلين بالجوهر الميتافيزيكى الثابت المحوى فى الـكائن المادى الذى هو بالفعل .

٥ ـ العلل الاربع

لما كانـ « أرسطو » قد عرف ما وراء الطبيعة بانه « علم جواهر الـكائنات وأسبابها وصفاتها الأساسية » كما أسلفنا . ولمـا كنا قد انتهينا من عرض نظرية الجوهر الميتافيزيكى عند أرسطو وأتينا على ماوجب أن يتقدمها من نقد نظرية المثل الافلاطونية نريد ان ننتقل الى بحث العلل وهو من أهم بحوثه وأجدرها بالعناية . وهاك موجز هذه البحوث :

يرى أرسـطو أن العلل التى تكاتفت على ايجاد كل كائن فى هـذا الكون أربع ، وهى العلة : المادية والعلة الصورية والعلة المحركة أو الفاعلة والعلة الغائية . ولا يمكن أن يوجد كائن ما بدون توفر هذه العلل كلها ولـكن هـذه العلل الأربع ليست منـ طبيعة واحدة ولا فى درجـة واحدة ، بل ان الاولى والثانية منها هما علتا ماهية والثالثـة والرابعة علتا

وجود ، إذ أن الكائن لا يخرج عن كونه مادة وصورة . ولكن بما ان التصور الجديد الذى يأخذه الكائن هو نتيجة تغير ، والتغير لا يحدث من نفسه وقد استوت فى هذا الكائنات الطبيعية والفنية ، فكما ان الهواء لا يتحول الى نار ، والنار لا تتحول الى هواء من نفسيهما لا يصير الخشب سريراً ولا الحجر تمثالا من نفسيهما كذلك . فقد اقتضى الأمر علة فاعلة هى التى تحول المادة الى هيئتها الجديدة . ولولا ذلك لظلت المادة على صورتها الأولية ولما نالها شىء من التطور مطلقا ، لانها عاجزة كل العجز عن الانتقال من صورة الى صورة ومحتاجة دائما الى العلة الفاعلة التى هى السبب المباشر لصيروراتها المتعاقبة وانتقالاتها المتتالية من القوة الى الفعل .

وهذا العمل لا يقع من جانب القوة الفاعلة عبثا ولا هوسا ، بل لغاية مقصودة ، إذ أن الطبيعة ليست كتلة من الحوادث الهوجاء التى تتابع بدون نظام ، ولكنها ممتلئة بالمظاهر التى نشاهد أنها تتكاتف إما على ايجاد الكائنات وإما على نموها والتى يدل نظامها على أنها تتجه الى غاية معينة وتسير تبعا لمنهج محدود . ولا ريب أن نظرة واحدة الى ظواهر الطبيعة العامة والخاصة لهى برهان ساطع على ذلك ، فسير الكواكب بهذا النظام المحكم وتعاقب الفصول بهذه الطريقة المنظمة وكون الانسان لا ينسل مخلوقا مشوها مزعجا ، وسنبلة القمح لا تثمر زيتونا . كل ذلك يدل دلالة ناصعة على أن الطبيعة لا تسير بغير قصد بل لغاية معينة ، وانها حية فى السماء وعلى الارض ، حكيمة فى الانسان والحيوان والنبات والعناصر ، وهى وإن ظهرت حينا صماء ، عمياء لا تدرك ولا

تغفل عن أغراضها ومراميها ، فهى فى الحقيقة كلها حياة وحركة ونور وتبصر وادراك ونظام وهى تطبق الوسيلة على الغاية تطبيقا محكما . وكل ما يجرى من أفعالها لابد أن يكون ذا مغزى ظاهر أو خفى ، ومرمى واضح أو من وراء حجاب ، وعلى الجملة لا يمكن أن يصدر منها فعل عابث أو مظهر بلا نتيجة .

ولما كان بعض الفلاسفة الذين سبقوا « أرسطو » قد جحدوا هذه الغاية ونسبوا كل أفعال الطبيعة إما الى ضرورة آلية ، واما الى مصادفة هوجاء فقد عنى حكيم « استاچيرا » عناية فائقة بالرد على أولئك وهؤلاء بعد أن ذكر موجزا من آرائهم فى الباب الثامن من الكتاب الثانى من من الطبيعة فارجع اليه اذا شئت .

من هذا يتبين ان ارسطو يؤمن إيمانا قاطعاً بوجود الغاية العاقلة فى كل أفاعيل الطبيعة من غير استثناء وهذه الغاية عنده هى العلة الغائية . وبهذا تستكمل العلل الأربع الضرورية لكل كائن .

وقد مثل « أرسطو » لاجتماع هذه العلل الأربع فى الكائن فقال : لنفرض اننا نريد أن نبحث عن هذه العلل فى أحد التماثيل الفنية فاننا نجد العلة المادية مجسمة فى حجر التمثال ، والعلة الصورية ماثلة فى شكل «زوس» أو «ديانا» أو « أتينا» أو أى إله آخر أريد صنع التمثال على هيئته » وهى قائمة فى ذهن المحرك . والعلة المحركة هى الفنان الذى صنع التمثال . وأما العلة الرابعة ، فهى الغاية التى يقصد اليها المثال حين يشرع فى عمله . والمادة هنا هى الهيولى ، وهى عند ارسطو شىء لا يمكن تحديده ولا الحكم عليه ، بل لا يمكن وجوده فى الخارج وحده بدون الصورة ، وإنما هى المقصودة هنا فحسب . وأما الصورة فهى التى تحدد المادة ، بل

هى التى تجعل وجودها فى الخارج ممكنا ، ولكنها لا توجد هى كذلك وحدها إلا ذهنا . وهاتان العلتان توجدان دائما فى نفس الكائن ، أو بالأحرى هما نفس الكائن كما أسلفنا . أما العلة المحركة فهى قد تكون خارج الكائن إذا كان غير حى مثل التمثال فان علته المحركة هى الفنان ، وتكون داخله إذا كان حياً ، لأنه حينئذ يتحرك لا بوساطة محرك خارجى ، وإنما بوساطة تلك القوة التى يسمونها بالروح ، وهى تسير الجسم من تلقاء نفسها دون أن تتأثر بأى أجنبى عنها .

وأما العلة الغائية فهى بالنسبة إلى الكائنات الجمادية مرمى المحرك لا مرمى الكائن نفسه ، لأنه لا يملك أن يكون له غاية ، وأما الكائنات الحية ، فعلتها الغائيـة هى كمالها الذى تسعى نحوه بجاذبية إليه بفطرتها . وكل هذه الكائنات سائرة تحت علم قانون واحد لا يتغير ، ألا وهو قانون الارتقاء والسير المتواصل نحو الكمال . غير أن هذا الكمال ليس فى درجة واحدة ، فكل ما نلحقه من درجاته هو كمال نسبى ، والمقصود للجميع هو اللحوق بالكمال التام .

هناك مشكلة أخيرة بقيت فى هذا الشأن وهى ان « ارسطو » قرر انه لا يصلح لأن يكون موضوعا للمعرفة فى الكائن إلا ما فيه من عام مشترك ، وان هذه العلل التى ذكرنا آنفاً هى خاصة شخصية ، إذ أن مادة « سقراط » غير مادة « كالياس » وصورته غير صورته ، وفاعله غير فاعله ، وهذه الخصوصية تحول بين العلل وموضوعية المعرفة .

وحل هذه المشكلة ينبغى أن يصرف النظر عن العلل الشخصية ولا ينظر الا الى العلل النوعية فيدرس الفيلسوف أنواع المادة والصورة والفاعل والغاية لا أشخاصها وبهذا يواجه المادة من حيث هى مادة ، والصورة من حيث هى صورة وهلم جرا . وفى هذه الحالة تكون العلة صالحة لموضوعية المعرفة (١)

(١) انظر صفحة ٩٤ من كتاب « ارسطو » تأليف « كلودبوس بيا »

٦ ـ الإله

اتفق « أرسطو » مع « أفلاطون » فى أن كلا منهما كان يرى أن الكون ليس وليد المصادفات الهوجاء ، وإنما هو فعل قوة حكيمة مدبرة واتفقا كذلك على ان هذه القوة يجب أن تتنزه عن كل نقص وتتصف بكل كمال ، ولكنهما اختلفا فى طريقة الوصول الى معرفة هذه القوة وفى وسائل تحقيق ذلك الكمال الأعلى . فذهب « أفلاطون » — كما أبنا ذلك فى موضعه — إلى ان طريقة الوصول الى معرفة القوة الالهية هى « عالم الفكر » بنوعيها أى المفاهيم الذهنية ثم « المثل النقية » . وذهب كذلك الى ان الكمال الأعلى لا يتحقق لهذه القوة إلا إذا كانت هى وحدها الأزلية الفاعلة لكل شىء ، العالمة بكل شىء ، الساهرة على كل كبيرة وصغيرة فى هذا الكون . أما « أرسطو » فقد اتخذ للوصول إلى معرفة هذه القوة سلم الطبيعة الذى تتألف درجاته من العلل المؤثرة فى معلولاتها حتى العلة الأولى التى هى مبدأ كل شىء وهى القوة الالهية التى توصل اليها « أفلاطون » بوساطة « عالم الفكر » وكذلك رأى ان الكمال لايتحقق لهذه القوة الا بعدم اتصالها بهذا العالم لامن جهة العلم ولا من جهة الخلق بل ولا التدبير المباشر ، فكانت ألوهيته لهذا جليلة المبدأ ، نبيلة الغاية رديئة الوسائل ، سيئة النتيجة .

وها نحن أولاء مبينون هذه الألوهية الأرسطوطاليسية ، بادئين بالنقطة الأساسية التى بدأ منها هو نفسه ، وهى نقطة منشأ الحركة التى كانت أهم مالفت نظره فى مظاهر الطبيعة كما أسلفنا أو المحرك الأول . وإليك هذه الآراء :

المحرك الاول

يرى أرسطو ان العالم أزلى ، وان الحركة أو الصيرورة التى هى ظاهرة وجوده هى قديمة مثله إلا انه يعتقد ان هذه الحركة لا تحمل فى داخلها علة وجودها ، لأن المشاهد ان هـذه الحركة أثر لتلك العلة ، فلا يمكن أن يشتمل الأثر على المؤثر ويحمله فى داخله . ولا يمـكن أن يكون المؤثر جزءاً من أثره ، فيجب إذاً أن نبحث عن علة أجنبية لـكل حركة ، وهى الفـاعل المباشر لهـذه الحركة فاذا اهتدينا اليـه وكان هو بدوره متحركا ، وجب أن نبحث عن محركه كذلك . وهكذا حتى نصل الى الـكائن الثابت الذى يمـد بالحركة كل ما عداه ، وهو منزه عنهـا . ومن الطبيعى أن نصـل الى هذا الـكائن ، لأن السلسلة لا تمتد الى غير نهاية . وهـذا الـكائن هو العلة الأولى لجميـع المعلولات والحركات وهى العلة التى تؤثر ولا تتأثر ، وتخضـع الحركات لنـاموسها ولا تخضـع هى للحركات . وعلى الجملة يجب أن نبحث عن المحرك الأول الذى لا يتغير ولا يتحرك ، والذى تنزه عن الزمان والمكان والصيرورة . تلك الامور الثلاثة التى لا يستمتع الخاضـع لواحد منها بقدرة ولا بكمال تام والتى لا يتخلف فرد من الافراد الخاضـعة لها عن الانتهاء الى غاية محـددة والانحصار فى دائرة مقيدة . ولا ريب ان المحرك الاول منزه عن ذلك ، لأنه محرك المحركات وصورة الصور التى يتجه نحوها كل ما فى الـكون . ولو كان متحركا لوجب أن يفتقر الى محرك ، وهـذا المحرك هو بدوره مفتقر الى محرك حتى نهوى فى حضيض التسلسل ، وهو باطل .

وفوق ذلك فان الحركة هى انتقال من حال الى حال . فاذا أمكن اتصاف الاله بها أمكن انتقاله من الحالة التى هو عليها الى حالة أخرى ، وهذه الحالة الجديدة إما أن تكون أسوأ من الاولى أو مماثلة لها أو خيراً منها . فان كانت اسوأ منها فقد اتصف الاله بالنقص ، وهو ينافى الالوهية . وإن كانت مساوية لها كانت الحركة عبثا ، لأنها لم تنتج شيئا . وإن كانت خيراً منها ، جاز على الاله الاستكمال ، وهو أيضا مناف للالوهية . وفى هذا يقول أرسطو : « ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك لوجهين : أحدهما انه لو كان متحركا لاحتاج الى محرك يحركه فحصل لا محالة التسلسل والدور ، فلا بد من الوقوف عند حد ما والاعتراف بانتهاء جميع الحركات الى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ الحركة . والوجه الثانى ان كل متحرك ناقص ، إذ ليست الحركة إلا الانتقال من حال الى حال لغرض ما يقصده المتحرك ، وخير يشتاقه لاستكمال ذاته . فلو فرضنا وجود الحركة فى المبدأ الاول لكان ذلك انحطاطا من كماله ، وانتقالا من الخير الكامل إلى ما هو شر منه لا محالة ، إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة الا وهى دون رتبته ، فما القصد حينئذ فى حركته (١)

وإذاً فان لهذا الكون إلها واحدا منزها عن الزمان والمكان والتغير والنقص والتأثر بغيره ، وان كل العلل الغائية تتجه اليه وتتعلق به ، وهو لا يتجه إلى شىء ولا يتعلق بشىء . ويسمى عنده بالمحرك الأول ، وجوهر الكمال الذى يسير العالم نحوه .

---

(١) انظر صفحة ١٥ من كتاب الاستاذ « سانتلانا » .

وعنده ان هذا الاله « فعل محض أي لا يجوز أن يداخله شيء من القوة ، إذ لو كان ذلك لاحتاج الي فاعل آخر يخرجه من القوة إلي الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، وهو واحد من كل وجه ، ويدل علي وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض فان ذلك لا يتصور الا اذا كان المتحرك واحداً . وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه ، اذ لو فرضنا فيه شيئا من الكثرة لداخله شيء من المادة والتغير وامكان الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركب صائر إلي الانحلال متوقف علي وجود أجزائه لبقاء وجوده فلا يكون الواحد إلا بسيطا » (١)

تقصير علم الكندي عن المحرك الاول

وعنده أن هذا الاله عقل وعاقل ومعقول ، لأن موضوع العلم الكامل لا يكون إلا كاملا ، وهو لهذا لا يعقل إلا ذاته ، فيكون عقله بذاته ومن ذاته ولذاته ، إذ لا يتفق مع المنطق أن يكون موضوع العلم الالهي الأشرف هو عالمنا هذا ، لأنه ناقص بدليل سيره نحو الكمال . ويجب تنزيه الاله عن إدراك الناقص ، لانه كما أن عدم رؤية بعض الاشياء أفضل من رؤيتها ، كذلك عدم تعلق العلم أشرف من تعلقه بالناقص . أما الإدراك الإلهي الكامل فلا يتعلق إلا بأفخم ما في هذا الوجود ، ولا يوجد شيء أفخم من نفس الذات الالهية . فعلم الإله إذاً ، لا يتعلق إلا بذاته ، ووظيفته الدائمة هي التأمل في ذاته ومشاهدته نفسه ، ولا علم له بالمفردات الحسية ولا بالجواهر العقلية المتركب منها عالم المفارقات . وهو في هذا يقول : « لانه لا يناسب مقام المبدأ الاول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه في الوجود . كيف

(١) انظر صفحة ٥١ من كتاب الإستاذ « سانتلانا »

يعلم ماهو منزه عن كدر المادة ما فى العالم من الاكدار والادناس والفواحش، والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء . ثم لو قلنا إن له علماً بالاشياء الخارجة عن ذاته ، لوجب أن يكون عمله مستفادا منها وانه لا يكون عالماً إلا بوجود تلك الاشياء ، فصار المبدأ الاول محتاجا الى غيره لكى يكون عالماً وهذا لا يناسب جلال ذاته مع مافيه من ادخال المادة فى ذات الاله . إن المادة هى الامكان ، فلو احتاج المبدأ الاول الى الاشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلا للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الامكان ، فالاولى أن يقال : انه ليس للاله علم بغيره فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته ، فهو اذاً علم وعالم ومعلوم من ذاته ، فالحاصل ان المبدأ الاول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال (١)

نفي التدبير الالهى

اما هذا النظام الحكيم المشاهد فى العالم ، فعلته ذلك الشوق الطبيعى الموجود فى كل كبير وصغير من أجزاء المادة يحركه نحو الصورة الغائية ، وان هذه الحركات المدفوعة بالعشق ليس للارادة ولا للعلم الالهيين فيها أى تدبير بل هى حركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعى الموجود فى أجزاء المادة ، وشوقها القاهر الذى يدفعها دائما الى الانتقال من القوة الى الفعل . وفى هذا يقول « ارسطو » : وأصل هذا النظام الغريب ، والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الاول . بل هو شوق الافراد له ، فلا عين من الاعيان إلا وهو مشغوف بحبه ، ساع الى الاتصال

(١) انظر صفحتى ٥٢ و٥٣ من كتاب « سانتلانا » .

بمبدئه حتى يلتحق به . فهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من طور الى طور . فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحـد فيه أرباب وأحرار وعبيد و بهائم جمعهم صاحب المنزل فى محل واحد ورتب لكل منهم وظيفة خاصة وخطة معلومة لايتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة الجميع ، أو هو كالجيش الجرار اجتمع تحت اذن أميره اختلفت فيه المراتب والخطط واتحد الـكل بكلمة الامير . وبدون هذا الأمير لايستقيم وجود هذا الجيش ولا تنتظم حركاته (١) »

نقد تلاميذه اياه

ولما رأى تلاميذ « ارسطو » أستاذهم مؤسس علم المنطق وواضع قواعده الجوهرية لم يستحى من أن يخرج على أبسط النظريات البديهية ، وجهوا إليه هذه الاعتراضات القاسية فقالوا بعد كلام طويل : « ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لايليق بجلاله علم ما فى الامور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ثم مثلته بقائد الجيش فـكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير العالم من متحيز فى نفسه ، مقصور على علم ذاته لايجاوزها ؟ من أين وجود العالم فى بدء نشأته ؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ فى تدبير أمور العالم ولاأدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الاله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لاحداهما بالأخرى . وقد انتقدت « أفلاطون » حيث جعل عالمين : عالم الحس وعالم المعانى واليقين ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما . وأنت قد وضعت العـالم ثم

(١) انظر صفحة ٥٠ من كتاب « سانتلانا » .

وضعت الاله مقابلا له ، فعجزت عن بيان ماهية العالم وماهية الإله بما يزيل الشك ويدرأ الشبهة حتى بقيا متقابلين لااتصال بينهما ولا تأثير . فإذا تحققنا قولك وسبرنا معناك وجدنا أنه لاحاجة للإله بالعالم . ولاحاجة للعالم بالاله (١) » .

مما تقدم يتبين ان « أرسطو » كان يجل الاله عن كل نقص ، ولكنه سلك إلى هذه الغاية سبيلا سيئة ملتوية فجعل من الاله محركا جاهلا وقائداً أعمى ، وعلة أولى غير منشئة فلم يكن بذلك متفقا مع المنطق القويم الذي وضع أسسه . ولهذا استحق الهجوم من تلاميذه ومن أخلافه المعقولين .

(ز) النفس ونظرية المعرفة

نظرة تحليلية

للنفس عند « أرسطو » إطلاقان : أحدهما يطلق على النفس بمعناها العام ، وهي المشتركة في جميع الكائنات الحية . والثاني يطلق عليها بمعناها الخاص ، وهي التي لا توجد إلا في الإنسان . ولما كان المعنى الثاني لا يتبين إلا بعد إيضاح الأول فقد وجب أن نقف هنية بالنفس العامة عند « أرسطو » لنستطيع بعد ذلك أن نشرح النفس الخاصة التي هي الغاية المقصودة .

وهذه النفس العامة عندهم هي : « بدء جوهر النشاط الحيوي ، ومحرك هذا النشاط دون أن يتحرك » لأنه وإن كانت الطبيعة تمزج بعض

(١) راجع صفحتي ٥٥و٥٦ من كتاب (سانتهلانا) .

العناصر بالبعض الآخر ، لتجعل الحياة ممكنة . إلا أن هذا المزج ليس أصلا لتلك الحياة ، وإنما نتيجة هذا التوفيق الذى تقوم به الطبيعة بين العناصر هى الحياة أو قابلية هذا الكائن للحياة ، ولكنه لا يصير حيا بالفعل إلا حين تحل فيه هذه الصورة الجوهرية المسماة بالنفس . ففى هذه اللحظة فقط يستطيع الكائن أن يقوم بوظائف الحياة التى كان مشتملا عليها بالقوة . وإذاً ، فالنفس هى أولى صور الجسم الطبيعى المركب ، وهى مرتبطة به ارتباط قوة القطع بالسكين . وينتج من هذا ، الجزم بأن النفس ليست ـ كما كان « فيثاغورس » و « أفلاطون » يتصوران ـ كائنا شخصيا منفصلا عن الجسم ولم تعد ذلك الكائن الرحال الذى ينتقل من جسم إلى جسم ، ليستوفى حظه ، ولكنها فى الجسم كالنظر فى العين توجد وتختفى معه .

وبناء على ذلك فلا ينبغى أن يكون بين مباحث الفلاسفة مبحث خاص بالنفس ، لأن النفس وحدها لاوجود لها ، وإنما يجب أن تدرس قواها ووظائفها كجزء من أجزاء الكائن الحي . وقد فعل « أرسطو » هذا فقسم هذه القوي الي أربع ، وهى الغاذية والاحساسية والمحركة والناطقة . ودرجات هذه القوي الأربع هى مرتبة علي النحو الذى تقدم أى أن أدناها جميعها الغاذية ثم تليها الاحساسية ثم المحركة ثم الناطقة . وكل كائن تحققت فيه قوة عليا وجب ان توجد فيه ما هى أدنى منها ولا عكس . فاذا وجدت القوة الناطقة مثلا فى كائن وجب أن توجد فيه القوى الثلاث الأخرى وذلك كالانسان . واذا وجدت فيه الاحساسية وجب

أن توجد فيه الغاذية كالحيوان بينما قد توجد الغاذية ولا توجد معها قوة أخرى كما فى النبات .

وليست هذه القوى نفوساً مختلفة تثوى كل نفس منها فى موضع خاص من الجسم ، بل إن لكل كائن حى نفسا واحدة حتى الكائن الذى اجتمعت لديه القوى الأربع ، وإنما هذه الفوارق التى بينها هى منطقية فحسب ، لأنها ناشئة من اختلافات الأفعال الصادرة عن هذه القوى . فالتغذى مثلا غير الاحساس ، والاحساس غير التعقل . وهذه المغايرة هى التى اقتضت تعدد القوى النفسية أو تعدد وظائفها .

انتزع « أرسطو » هذا التقسيم الذى أجراه على النفس من الواقع شأن كل فلسفته ، إذ أنه نظر إلى الكائنات الحية فألفاها تنقسم إلى ثلاثة أقسام النبات وهو الكائن الذى يتغذى فحسب ، والحيوان وهو الكائن الذى يتغذى ويحس ويتحرك بالارادة ، والانسان ، وهو الذى اشتمل على كل مافى الحيوان وزاد عليه التعقل ، فاتخذ هذه الاختلافات أساساً لتقسيمه السابق .

وكذلك حكمه بأن القوة الغاذية موجودة لدى الأنواع الثلاثة وبأن القوى الأخرى موجودة فى بعضها دون البعض بناه على ما اتضح له من أن جميع الكائنات الحية فى حاجة إلى أن تتغذى وليس فى حاجة إلى الاحساس والتحرك بالارادة إلا بعضها وهو الحيوان بقسميه : الاعجم والناطق ، وليس فى حاجة إلى التعقل إلا قسم من هذا البعض وهو الانسان .

غير أن هذه الفروق التى تفصل بعض الكائنات عن البعض الآخر

وسمعنا دون أن نشعر باننا نرى ونسمع فلذلك وجدت حاسة أخرى تدعى بالحاسة المشتركة وهى التى تشعرنا باننا نحس .

غير أن هذه الحواس لاتشتغل بالاحساس لأنها بالقوة ولا تصير بالفعل إلا بعوامل أجنبية عنها ، هى منها بمنزلة المحرك من المتحرك . وهذه العوامل هى أولا المحسات التى تطبع صورها طبعا إيجابيا على الحواس السلبية كما يطبع الخاتم صورته على الشمع ، وكيفية ذلك ان تلتقى الحواس التى هى قوة محضة بالمحسات التى هى فعل محض ، فينتقل أثر الفعل الى القوة انتقال الصورة الى المرآة الامينة التى لاتزيد عليها ولاتنقص منها شيئا . وعند ذلك تتدخل النفس فتحول هذه الصورة من المحسية المحضة الى المفهومية ثم تستولى عليها . وهنا يحصل الادراك والحكم الجازم . وعلى أثر هذا الحكم يسجل فى الذاكرة ، ليبقى بعد زوال المحس من أمام الحاسة . ويختلف هذا البقاء باختلاف قوة الذاكرة وضعفها .

وليست نتائج الاحساس مقصورة على الحد الذى أسلفناه ، وإنما ينشأ منها شىء آخر وهو الخيال ، لان « أرسطو » يرى أن كل خيال منشؤه الحس ولا يؤمن بالخيال الانشائى الذى لم ينتزع من الخارج .

٣ ـ أهمية التجارب

يرى « أرسطو » أن التجارب هى طريق المعرفة ، وذلك لأن الانسان مستعد لادراك المعانى العامة ، وهو لايستطيع ادراكها الا اذا أدرك مجموعة الحوادث الفردية ، وهو لايدرك هذه الحوادث الا بالحواس . وإذاً ، فالحواس كافية لتحقيق المعرفة ما دام أن العالم الخارجى له وجود

ذاتى لايتغير بحيث لو لم يوجد المدركون بحواسهم وعقولهم لوجد العالم كما هو ، ولما كان لذلك العدم أى تأثير . وهذا الثبات الذاتى للعالم هو الذى جعله ينتقل إلى نفوسنا بوساطة الحواس على ما هو عليه ، إذ لو كان غير ثابت لانتقل إلينا بطرق مختلفة . ولهذا قد ضل السوفسطائيون حين زعموا أن الحقائق نسبية اعتبارية وأن الأفراد هم مقاييسها ولو كان ذلك صحيحاً لما كان للمعرفة عين ولا أثر .

ومع ذلك فلا ينبغى الوثوق بالحواس إلى حد الاعتماد عليها فى كل ماتنقله الينا ، لأنها ليست معصومة من الأخطاء . وأهم أسباب هذه الأخطاء هو أن الحواس لا تضمن إلا وجود الأشياء المحسة وصورها الخارجية . أما طبائعها ومقاديرها ، فقد يكون موضوعا للانخداع .

غير أننا نستطيع أن نبرىء أحكامنا المؤسسة على المحسات من الخطأ بقدر المستطاع إذا فحصنا حواسنا فتحققنا من سلامتها من الأمراض وأشرفنا كذلك على البيئات الحاوية للمحسات ثم راقبنا الحاسة المشتركة فأيقنا بأنها خالية من الأخطاء التى كثيراً ما تتعرض لها بسبب الاضطراب الذى يحدثه فيها بامتزاج الصور المجتمعة فى داخلها والذى يترتب عليه تشويه الحقائق . فمثلا حينما يرى العاشق أدنى تشابه بين شخص وبين معشوقه يحكم بأنه هو . وحينما يسمع الجبان أى ضجيج يعتقد أنه خطر محدق بحياته . وماهذا ولا ذاك إلا نتيجة اضطراب فى الحاسة المشتركة أحدثه فيها امتزاج الصور المنصبة عليها . ومن هذه الأسباب الفعالة أيضا لابعاد الأخطاء عن أحكامنا الحسية هو استخدام التفكير المنطقى فيما تنقله الحواس ولو أدى ذلك الى مناقضة نقلها فعلا كما يحدث ذلك

كثيراً فحاسة البصر مثلا تنقل الينا ان الشمس فى حجم التفاحة بينما هى عظيمة هائلة فلو لم نشرك التفكير هنا لحكمنا بأن الشمس كما نقلتها الينا الحاسة ، ولكننا اذا فكرنا ألفينا هذا محالا . فلا يسعنا الا أن نطيع الفكر فى هذه المسألة فنجزم بكبرها .

فاذا عنينا بكل هذه الملاحظات سلمت أحكامنا الحسية من الاخطاء واحتلت المنزلة الرفيعة التى شاءتها لها الطبيعة .

٤ ـ القوة الناطقة

يضع « أرسطو » هذه القوة فوق القوتين : الغاذية والاحساسية ويحتفظ بها للانسان وحده من بين جميع الكائنات الحية .

واختصاصها عنده ليس الاستيلاء على المحسات كما هو شأن القوة الاحساسية ، وانما هو الإستيلاء على الجواهر مجردة من المادة التى تشخصها . فنحن مثلا نحس الحرارة والبرودة بحاسة اللمس ، ولكننا ندرك معناهما بالقوة الناطقة . وكذلك نرى « سقراط » و « كالياس » بحاسة البصر ، ولكننا ندرك منهما المعنى المشترك وهو الانسانية ، بالقوة الناطقة كذلك .

ولما كان كل شىء فى الطبيعة له صورة ، وكل صورة يمكن أن تعقل بالقوة الناطقة ، كانت جميع الجواهر الموجودة فى الطبيعة من اختصاصات القوة الناطقة ، بل إن المادة بالقوة أو الهيولى يمكن أن تعقل كذلك بهذه القوة ولو أنها لا تزال غير محددة . والنتيجة من كل هذا هى أن اختصاص القوة الناطقة هو العام المشترك ، لا الخاص المشخص ، ولكن

إذا ادعى أن كل ما فى الطبيعة داخل فى حدود اختصاصاتها وجب أن يكون أحد جوانبها وهو الجانب الذى يتقبل صور الموجودات لا صورة له ، إذ لو كان له صورة لاستحال عليه أن يقبل الصور الأخرى . وخلو هذا الجانب من الصورة يقتضى أن لا يكون بالفعل ، بل بالقوة ، وهو الذى أطلق عليه « أرسطو » اسم القوة العاقلة السلبية . وبما أنها سلبية فهى لا تستطيع أن تنقل التفكير من القوة إلى الفعل ، لأن فاقد الشىء لا يعطيه . ولذا كانت فى حاجة إلى محرك يمدها بالقدرة على تصيير الأفكار بالفعل ، وهذا المحرك هو الذى يسميه « أرسطو » بالقوة الايجابية ، وهى دائما بالفعل .

غير ان هذه القوة السلبية مع استمدادها المعونة من القوة الايجابية لاتستطيع أن تدرك الحقائق الحسية بطريقة مباشرة ، لأن إدراك هذه الحقائق لابد فيه من جوارح مادية وهى لاجوارح لها . وإذاً ، فهى تنتظر الصور التى تنتزعها القوة الاحساسية من الموجودات الخارجية ، وتختزنها فى المخيلة حتى إذا ارتسمت فيها استولت عليها وتعقلتها ، ولكن لما كانت هذه الصور المنتزعة من المحسات ليست معقولات نقية مجردة كان من الضرورى قبل كل شىء أن تحولها القوة الايجابية إلى معقولات وفى هذه الحالة تصبح تلك الصور صالحة لأن تتقبلها القوة السلبية لتحكم فيها .

بان من كل هذا أن القوة العاقلة فى النفس قسمان : سلبي وإيجابى . فأما السلبي فهو شخصى خاص ، وهو وإن لم يكن ماديا إلا أنه يعتمد على القوة الاحساسية اعتماد الزهرة على ساقها ويلحقه مايلحق القوتين :

الغاذية والاحساسية من تأثرات الجسم. ولكن ليس معنى قول «أرسطو» إن القوة السلبية يلحقها مايلحق الجسم أنها فانية ، فليس عنده شيء فان ألبتة ، وإنما معناه أنها تنحل وتتلاشى وتنتشر فى الطبيعة إلى أن توجد شروط اجتماعها فتجتمع .

أما القوة الايجابية فهى واحدة ، عامة فى جميع بنى الانسان ، غير مشخصة ، خالدة . وقد كانت موجودة قبل ان تتحد مع بقية قوى النفس ، وستظل بعد فراقها إياها ، إذ انها فى مأمن من كل مايلحق القوى المادية من عناء وضعف وفساد .

وتصوير ذلك عنده — فيما يظهر لى — ان القوى الايجابية فى جميع أفراد بنى الانسان ليست قوى متعددة مختلفة لكل فرد منها قوة مستقلة ، بل هى أشعة متساوية تسكب على الجميع من قوة واحدة فيتصل كل شعاع منها بالقوة السلبية فى الفرد فيبرز كل مافيها من قوة إلى الفعل ، لأن هذا الشعاع هو فعل محض أما الاختلافات الموجودة بين بنى الانسان فى الفهم والعقل رغم تساوى القوى الايجابية المنسكبة على الجميع فمنشؤه اختلاف القوى السلبية التى هى بمثابة الأوعية للقوى الايجابية والتى يختلف تأثير هذه القوى فيها باختلاف استعداداتها .

ولما كان « أرسطو » قد نعت هذه القوة الايجابية بالوحدة والعمومية والأزلية والابدية والقدسية ، وبعدم قابلية الفساد والتأثر ، وبأنها فعل دائم ، وبالقدرة على تصيير كل ماهو بالقوة إلى الفعل ، وبأن امتداداتها تشمل جميع بنى الانسان ، فقد ذهب « الاسكندر الأفروديزى » إلى ان « أرسطو » يرى أن هذه القوة الايجابية هى نفس المحرك الأول .

ولاريب ان للاسكندر بعض العذر فى رأيه هذا، لأن عبارات «أرسطو» عن هذه القوة تحمل الباحث على أن يفهم أنه كان يرى اتحادها بالمحرك الأول، ولكن له عبارات أخرى تفيد غير ذلك. ولهذا لم يجزم المحققون برأى قاطع فى هذا الشأن. وهذا الغموض فى عبارات « أرسطو » هو الذى حمل الشراح على الاختلاف فى مذهبه عن خلود النفس وفنائها. فذهب بعضهم إلى انه كان يرى فناء النفس، لأنه صرح بانحلال القسم السلبي منها ولأن القسم الايجابى هو من المحرك الأول، لامن الانسان. وإذا، فليس فى الانسان شىء خالد. وذهب البعض الآخر إلى القول بأن « أرسطو » كان يرى خلود النفس، غاية الأمر أنه مادامت النفس صورة للجسم، وأن الصورة لا يمكن أن تستقل بنفسها فى الخارج، فحياة النفس بعيدة عن الجسم فى نظره لا تزيد على أنها نظرية منطقية لاتتحقق فى الخارج تحققا واقعيا ألبتة، وهو فى هذا يقول: إن الروح لاتعرف لها وجوداً بغير الجسم، فهى وان لم تكن جسما إلا أنها صورة للجسم. ولذلك هي لاتعقل ولاتتذكر ولاتشعر إلا وهى فيه، وهذا كله يشعر الباحث أن « أرسطو » إن لم يقل بفناء النفس، فهو على الاقل يقول بنفى خلودها الشخصى المستقل. أما أنا فأرى أن هذه القوة هى عند « أرسطو » غير المحرك الأول، وانها وحدة من نور فاضت عن هذا المحرك ثم اتجهت منها أشعة بعدد النفوس الانسانية. فاذا فسد جسم الفرد وانحلت نفسه السلبية، انكمش الشعاع الايجابى الذى كان منسكبا على هذه النفس وعاد إلى الأصل الذى صدر منه، فتلاشى فيه دون أن يتغير شىء من جوهره. وبما أن هذا الشعاع قدسى فهو يكسب الانسان

أثناء ثوائه فى نفسه هذه القدسية . وأهم ماتتمثل فيه هذه القدسية الخالدة من الانسان هو فهم الحقائق العلمية . ولهذا يجب عليه أن ينمى هـذا الفهم فى نفسه دائما ، ليديم ظهور أشرف شىء فيها ، وهو ذلك السمو القدسى الذى هو الخاصية البارزة المميزة للانسان عن بقية الكائنات الحية فاذا أهمل حياة الفهم والتعقل واشتغل بالحياة المادية ، فقد هدر كرامته — فى نظر أرسطو — وأهمل حياته الخاصة ، وعنى بحياة غيره وهى الحياة الحيوانية (١) .

(ح) الاخلاق

١ ـ عدم ثبات النظريات الاخلاقية

يختلف « أرسطو » مع « أفلاطون » فى صلة فلسفة كل منهما العملية بفلسفته النظرية . فأفلاطون يرى التماسك التام بين الفلسفتين أو وجوب الاتصال الوثيق بين الحياتين : العقلية والخلقية أى أن العلم عنده أساس الفضيلة ، وبالتالى هو أساس المقدرة على تنظيم الحياة الشخصية وحياة الاسرة وعلى سياسة الدولة .

أما « أرسطو » فهو يجزم بتلاشى الصلة بين الفلسفتين : النظرية والعملية . ويصرح بأن الخير العملى الذى يمكن الانسان أن يلحقه فى حياته الواقعية هو أدنى بكثير من فكرة الخير النظرى الذى وضعه « أرسطو » فى أسمى درجات الكائنات .

(١) انظر الباب السابع من الكتاب العاشر من كتاب الاخلاق لارسطو .

وكذلك يختلف حكيم « استاچيرا » مع أستاذه في أنه لايرى مثله أن علم الأخلاق ثابت القواعد ، يقيني النظريات كالعلوم الرياضية مثلا ، بل هو يرى أنه علم قابل للأخذ والرد ، وأن نظرياته محل للجدل والنقاش ، وأنه لايزيد على أنه مجموعة قواعـد تعليمية غـير ثابتة يقصد بها تحسين أحوال بنى الانسان وإعطاؤهم فكراً قيمة عما ينبغي أن يفعلوه أو ان يهجروه من الأعمال لاأكثر ولاأقل . ومن أجل ذلك عرض بأفلاطون ومن رأى معه أن القوانين الأخلاقية يقينية ثابتة تعريضا واضحا فى كتاب الاخلاق لم يرق الأستاذ « سانت ـ هلير » بل جعله يرتاع من تلك الارتيابية التى بدت من جانب « أرسطو » نحو علم الأخلاق فأنزلته إلى هذه الدركة وصيرته ضئيل الفائدة قليل الغناء إلى هذا الحد الذى صوره به «أرسطو» والذى أولى نتائجه التشكيك فى قواعده ونظرياته (١) .

ولكن مهما يكن من شك « أرسطو » فى نتيجة علم الاخلاق وارتيابه فى فائدته العملية فى إصلاح النفوس فانه لم ينبذه نبذاً تاما ولم يقل بأنه عبث ينبغى هجره وجحوده ، بل اعترف بأنه نافع فى بعض النواحي ، ولكنه قصر هذا النفع على طبقـة معينة من الشباب وهى طبقـة النبلاء الكرام المحاتد ، وبهذا جعل علم الأخلاق أريستوقراطيا لايتناول العامة ولا يعنى بالجماهير ، لأن هؤلاء هم فى رأيه كالأنعام لايفعلون من الخيرات إلا مايحقق رغباتهم ، ولا يتجنبون من الشرور إلا مايباعد بينهم وبين العقاب. أما الشباب الاريستوقراطى فانه يعمل الفضيلة لذاتها ، ويأبى الخير ويتجنب

---

(١) انظر صفحتى ٧٨ و٧٩ من مقدمة الاستاذ « سانت ـ هلير » لكتاب الاخلاق .

الشر لا رغبة فى مكافأة ولا رهبة من عقوبة ، لأن نفوسهم نشأت على الاستعداد لمزاولة الخير ، وترعرعت بين أعطاف النبل والشرف ، فحسب الواحد منهم أن تصور له الفضيلة فى صورتها الخلابة ، والرذيلة فى صورتها البشعة ، فيبادر إلى اعتناق الأولى والفرار من الثانية . ولا ريب أن هذا الرأى وإن كان يسمو بعلم الأخلاق إلى الأريستوقراطية ، فانه من ناحية أخرى يضعف من تأثيره إلى حد بعيد حيث يقرر انه لايفيد ألبتة إلا حيث يوجد الاستعداد ، وأنه عاجز كل العجز عن إصلاح النفوس الشريرة وتحويلها إلى خيرة . وهذه مرتبة لايرضاها الفيلسوف لعلم الأخلاق الذى عليه أسس « سقراط » و « أفلاطون » آمالهما فى إعلاء الغرائز الانسانية وتنقية نفوس البشر من أدران الرذائل والشرور ولكن « أرسطو » لم يعترف لعلم الأخلاق إلا بهذه المنزلة الضئيلة التى تقف عند حد شد عزائم الفتيان النبلاء المستعدين للفضائل على حد تعبيره (١) .

على أنه بالرغم من سوء رأى أرسطو فى علم الأخلاق إلى هذا الحد الذى رأيناه فان له فى نظرياته آراء جليلة وفكرا قيمة بل كتبا مطولة استرشد بها العالم : قديمه وحديثه فى هذا العلم . وسنورد هنا نموذجا من آرائه فى بعض هذه النظريات :

٢ ـ الخير هو السعادة

إن مركز الدائرة الذى منه يصدر كل شىء ، وإليه تنتهى كل

(١) انظر الباب العاشر من الكتاب العاشر من الاخلاق .

غاية فى الحياة البشرية هو الخير الأعلى ، غاية ما هنالك أن الناس قد اختلفوا فى تعريف هذا الخير ، ولو أنهم قد وصلوا فى الاتفاق فى فهمه إلى نقطة معينة لا تحل أهم المشاكل الاجتماعية المعقدة . وقد اشتغل الفلاسفة بالبحث عن إيضاح هذا المشكل فاختلفوا فيما بينهم اختلافات شتى ذهب كل منهم مسترشداً بمذهبه الفلسفى العام ، ففسره « أفلاطون » بما رفعه عن رغبات أهل الأرض وألحقه بالعلم الأعلى . وأما « أرسطو » فقد جزم بأن الخير هو السعادة ، وأن السعادة هى السرور ، وأن السرور لا يتيسر إلا فى تحقيق نشاط طبيعى يسير بانسجام . ومعنى هذا أن تتحقق الفضيلة الطبيعية وهى الاتساق التام فى تأدية الأعضاء والأفراد وظائفها على وجه الكمال . فالعين مثلا فضيلتها أن تكون قوية فى الابصار والأذن فضيلتها أن تكون قوية فى السمع . ومرمى كل هذه الجمل الغامضة من كلام « أرسطو » هو أنه يعتبر أن الخير الأعلى هو السعادة ، وأن السعادة هى المقصودة لذاتها ، وأن غيرها إن قصد لذاته فانه لا بد أن يقصد لها أيضاً . فالفضيلة مثلا قد تقصد لذاتها ولكنها تقصد كذلك لتحقيق السعادة (١) .

وهذه السعادة هى عند « أرسطو » مركبة من عنصرين : الفضيلة والمسرات المادية الشريفة ، لأن هذا الحكيم وإن كان لا يفهم السعادة كما يفهمها العامة الذين لا يدركون إلا السعادة المادية المترتبة على اللذائذ الجسمانية إلا أنه اشترط بعض هذه المظاهر المادية لكمال السعادة وصرح بأن الفضيلة وحدها غير كافية لتحقيق السعادة على عكس ما رأينا عند

(١) راجع الباب الرابع من الكتاب الأول .

أفلاطون من كفاية الفضيلة وحدها لتحقيق أسمى أنواع السعادة .

لهذا جعل الثروة والصحة والجاه والسلطان والذكر الطيب ووجود الأصدقاء المخلصين . كل هذه ضرورية لكمال السعادة . وكذلك أعلن أنه كما أن الخطاف الواحد لا يدل على حلول فصل الربيع ، فكذلك السعادة القصيرة لا تسمى سعادة ، بل يجب أن تستمر السعادة جل أيام الحياة إن لم تكن كلها . وأحسب أن « أرسطو » قد هفا فى هذا الموضع هفوتين : أولاهما أنه اعتبر السعادة غاية الحياة القصوى وجعلها المقياس المضبوط الذى تقاس به الخيرات والشرور الانسانية ، فكل ما كان مسعداً هو فى نظره خير ، وكل ما كان مؤلما شر . والهفوة الثانية هو أنه اشترط للسعادة كل المظاهر المادية التى قدمناها حتى عد الحكيم الفاضل الخير الذى فاته الغنى أو السلطان أو الجمال غير سعيد .

ولقد أنحى الأستاذ « سانت ـ هلير » على « أرسطو » من أجل هاتين الهفوتين باللائمة ونقده نقداً عنيفاً لاذعا وأبان له كيف أنه نزل بالأخلاق عن المنزلة الرفيعة التى صعد بها إليها « أفلاطون » إلى المستوى الجدير بالعامة والجماهير ثم ندد بتلك النفعية التى بدت من خلال سطوره وضرب له الأمثال بأبطال المواقع الشهيرة الذين ضحوا بأنفسهم فى سبيل المبادىء السامية وخرج من كل هذا النقاش بنتيجة قاسية ، ولكنها حقة ، وهى أن « أرسطو » لو كان قد حكم الضمير بدل العقل ووضع الواجب فى موضع المنفعة ، لما انحدر هذا الانحدار (١) .

---

(١) انظر صفحة ٧٥ من مقدمة الأستاذ « سانت ـ هلير » .

٣ ـ الفضيلة أو نظرية الأوساط

لما كانت الفضيلة خيراً متكرراً ، والرذيلة شراً متكرراً ، وكان الخير والشر موضع أخذ ورد فى رأى أرسطو ، فقد أراد أن يضع للفضيلة ضابطا يقترب من الحقيقة بقدر الامكان . وبتعبير أدق : أقر الضابط الذى كان أسلافه قد سبقوه اليه بعد أن صاغه صياغة علمية ووضع له قواعد ثابتة ، وهذا الضابط هو نظرية الأوساط التى لا شىء يحدد الفضيلة والرذيلة مثل ماحددتهما هى . وتتلخص هذه النظرية فى ان الفضيلة وسط معتدل بين رذيلتى الافراط والتفريط فى الخير الذى يحقق التوسط فيه تلك الفضيلة .

بهذه النظرية يضع « أرسطو » للفضيلة مقياسا يكاد يشبه المقاييس الرياضية فيقول مثلا : إذا كان الافراط فى عمل يحدد بدرجة ـ ١٠ ـ والتفريط بدرجة ـ ٢ ـ وجب أن تحدد الفضيلة فى هذا العمل بدرجة ـ ٦ ـ حتى تكون النسبة بينها وبين درجة التفريط مساوية للنسبة بينها وبين درجة الافراط وهى ـ ٤ ـ (١) .

وبعد أن وضع « أرسطو » هذه القاعدة للفضيلة والرذيلة لم يشأ أن يكتفى بالتقنين النظرى ، بل أراد أن يطبقها على الاعمال الانسانية الخاصة لأن كل قاعدة لم تطبق تطبيقا عمليا هى — فى رأيه — قاحلة لا تستحق الالتفات .

وعلى هذا فالشجاعة عنده هى فضيلة بين رذيلتى : التهور والجبن .

---

(١) انظر فقرتى ١٢ و ١٣ من الباب السادس من الكتاب الثانى

والسخاء فضيلة بين البخل والاسراف . والعفة فضيلة بين الفجور والخمود . والحلم فضيلة بين الغضب والفتور أو الجمود ، والعزة فضيلة بين الوقاحة والضعة . وهلم جرا .

فاذا أراد المرء أن يكون فاضلا ، فليس عليه إلا أن يتوسط فى عمل الخير بين حدى الافراط والتفريط وأن يقف عند النهاية التى لو قصر عنها أو تعداها لكان الفعل أقل جمالا ، ولكن يبقى بعد ذلك أن نبين إلى أى الطرفين المتضادين يسهل الانعطاف أو يصعب ، لأنه على معرفة هذه النقطة تترتب أمور ذات شأن خطير فى رياضة نفوسنا على الخير وإقصائها عن الشر ، إذ بقدر ماتكون الرذيلة متلائمة مع الغريزة يكون الاقلاع عنها عسيراً . وينشأ من ذلك أن يكون طرف الافراط فى بعض الافعال محببا الى النفس ، وطرف التفريط شاقا عليها (١)

غير أنه لما كانت ضوابط هذه الفضائل كلها إضافية ، بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر ، أمكن أن يعتبر المتهور الشجاع جبانا كما يعتبره الجبان متهوراً . وكذلك يحكم البخيل على السخي بالاسراف ، ويحكم المبذر عليه بالبخل ، ولكن الحكيم يستطيع أن يزن كل هذه الأعمال بميزان الحكمة ثم يصدر عليها بعد ذلك حكمه المضبوط .

على ان نظرية الأوساط هذه لا تتناول جميع الأفعال والانفعالات الانسانية ، إذ أن بين هذه الافعال وتلك الانفعالات ما يعتبر الأخذ منه بطرف ولو كان ضئيلا رذيلة ، وذلك مثل السرقة والزنى من الافعال والحسد والسوء من الانفعالات (٢)

---

(١) راجع الباب الثامن من الكتاب الثانى (٢) انظر الباب السادس من الكتاب الثانى

(ط) السياسة

١ ـ رفعة السياسة على علم الأخلاق

أسلفنا ـ حين عرضنا لأخلاق أرسطو ـ أنه قد جعل السعادة غاية الحياة الانسانية . فاذا لم تتحقق هذه السعادة فلا قيمة فى نظره للعلوم والمعارف ، بل ولا للحياة كلها . ولما كان الفرد لايستطيع ـ فى رأيه ـ أن يحقق هذه السعادة مستقلا ولا بد له فى تحقيقها من جماعة يعيش فيها ليتمكن من تطبيق الخير والعدل وغيرهما من الفضائل تطبيقا عمليا على ماينه وبين أفراد هذه الجماعة من صلات ، فيحقق بهذا التطبيق تلك السعادة المنشودة ، فقد كان من الطبيعى أن لا يوجد الخير إلا فى جماعة ، بل إنه ذهب إلى ماهو أبعد من ذلك ، فقرر أن الفرد الذى يعيش معتزلا عن الجماعة جاهلا ما فى قلب أخيه الانسان من عاطفة هو كأشرس الحيوانات وأقساها ، وأن قلبه مفعم بأشر أنواع الوحشية والفظاظة وأن الدرس الأول الذى يتلقاه الانسان فى السلاسة والوداعة والرحمة هو فى الاسرة ، ولكن هذه الاسرة بدورها غير كافية أيضا لتحقيق السعادة لأنها لاتقدر على تعميم النظام ، ولا على نشر العدالة والسلام والوئام . وبالتالى هى غير قادرة على إظهار جمال الخير والفضيلة وإنما القادر على ذلك هو الدولة ، ففيها وحدها تظهر قوة القانون ، ويفرض على الناس احترام الاخلاق والقيام بالفضيلة الكبرى التى تجمع جميع الفضائل وهى العدالة . وفى هذا إبداء لجمال الحياة الاخلاقية على أكمل مظاهرها . لهذا

رفع « أرسطو » السياسة على علم الأخلاق وقدمها عليه ، لأنها تشتمل على قوانين أخلاق الدولة وقواعد حياتها العمرانية ، وصلات بعض طبقاتها بالبعض الآخر ، ولأنها تشتمل على وسائل تأليف الجماعة التي يستطيع الفرد أن يطبق فيها الفضائل تطبيقا عمليا ، وعلى قوانين الدولة وأنظمة العلوم التي تدرس فيها وغير ذلك مما جعلها عند « أرسطو » قمينة باسم العلم الأعلى . وهو في هذا يقول :

« نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى ، بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . فانه في الواقع هو الذي يعين ما هي العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هي التي يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، وإلى أي حد ينبغي أن يعلموها . ويمكن ان ينبه فوق ذلك إلى أن العلوم الأعلى مكانة في الشرف هي تابعة للسياسة ، أعني العلم الحربي والعلم الاداري والبيان . ونظراً الى انه هو الذي يستخدم جميع العلوم العملية الاخرى ، وأنه هو الذي يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وماذا ينبغي أن يترك ، يمكن أن يقال : إن غرضه يشمل الاغراض المتنوعة لجميع العلوم الأخرى . وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للانسان ، ومع ذلك فمن المحقق أن الخير مماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة ، على أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمانه هو شيء أعظم وأتم ، إن الخير حقيق بان يحب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها (١)

---

(١) انظر الباب الاول من الكتاب الاول

لما كانت العلة فى سمو علم السياسة على علم الاخلاق عند « أرسطو » هي اشتغال علم السياسة بأنظمة الدولة ، فقد وجب أن تعرف ما هى الدولة عند هذا الحكيم . وقد أجابنا على هذا السؤال « بأن الدولة ليست عبارة عن جماعة تألفت ليتجنب بعضها أضرار البعض الآخر ، ولتتبادل المنافع والخدمات ، فمثيلات هاتين الغايتين وإن كانت من الشروط الضرورية لاتحقق معنى الدولة ، ولكن الدولة الحقيقية هى مجموعة من أسر ائتلفت لتحيا حياة خيرة ، وبعبارة أدق : لتحيا حياة كاملة مستقلة (١)

لا ريب أن « أرسطو » قد أراد بصدر هذه العبارة التعريض بأفلاطون ، لانه حين عرف الدولة لم ينظر إلا إلى النواحى المادية فيها حيث جعل أساس نظره إلى الدولة توزيع الأعمال وتبادل المنافع ، وأهمل أهم نواحيها وهى العلة الغائية أو الحياة الصالحة ، لان الجماعة فى الحق لم تتكون إلا للغاية العليا التى هى تحقيق الحياة الاخلاقية .

وليس لعلم السياسة مهمة أخرى غير البحث عن هذه الغاية ومعرفة الوسائل التى يتوصل بها إليها ، ولكن هذه الوسائل فى رأى أرسطو لاينبغى أن تكون نظرية كوسائل « أفلاطون » بل يجب أن تكون عملية ، لتحقق الغاية المقصودة منها تحقيقا واقعيا . وقد انشغل «أرسطو» بالبحث عن هذه الوسائل العملية ، فدرس جميع دساتير الأمم القديمة حتى قيل إنه سجل فى كتبه أكثر من مائة دستور . وقد انتهت به هذه البحوث المستفيضة إلى حقيقة اقتنع بها وهى أن للوصول بالدولة إلى السعادة العليا وسيلتين : الأولى هى استقلالها الاقتصادى ، والثانية هى

---

(١) انظر الباب الخامس من الكتاب الثالث من السياسة .

تثبيت نظام الحكم الصالح للبلاد . وهاك كيفية تحقيق تينك الوسيلتين، إحداهما بعد الأخرى :

٢ ـ الاستقلال الاقتصادي

يتأسس هذا الاستقلال الاقتصادي — في رأي أرسطو — على محو كل صلة اقتصادية تربط الدولة بدولة أجنبية ويضرب لهذا مثلا فيقول : إن أثينا حين اعتمدت في القرن الخامس على الدول الاجنبية وأصبحت منابع ثروتها تنبجس من الخارج أدى ذلك إلى خضوعها لتلك الدول التي كانت تعتمد عليها في وارداتها وصادراتها .

وفوق ذلك فان الاتصال الاقتصادي بالاجانب يؤدي — في رأيه — حتما إلى الاستدانة بالفوائد ثم إلى الترف ثم إلى الحروب الطاحنة . وهذا هو عنده سوء يجب تجنبه والاستعاضة عنه باستغناء الدولة بمنتجاتها الداخلية . ولا يتيسر هذا إلا إذا انتظمت الأسر وتفاهمت فيما بينها على تبادل المعونات الاقتصادية ، بمعنى أن كل أسرة تنزل للأخرى عما يزيد على حاجتها من منتجاتها في مقابل ماتحتاج إليه من نوافل الاسرة الأخرى، ويلغى استعمال المال الذي هو أصل الفتن والمنازعات .

ومن الانظمة الضرورية التي يشترطها « أرسطو » في الاسرة هو إلغاء نظام الاستئجار واكتفاء كل أسرة بما فيها من سادة يأمرون ويدبرون وأرقاء يعملون وينتجون ، وذلك لأن الرق عنده كان في مقدمات الضرورات الاجتماعية ما دام قد كان يسمى العبيد بـ « الآلات الحية »

ويقرر أنه لا يمكن الاستغناء عنهم إلا حين تصبح إدارة الانوال فى الامكان بدون حاجة اليهم .(١)

ولم يكن « أرسطو » يرى فى تقسيم الانسانية إلى سادة وعبيد شيئا من الظلم أو القسوة ، بل كان يعتقد أن هذا التقسيم نظام فطرى أرادته الطبيعة وأمرت باتباعه فأنشأت فى البلاد الحارة كآسيا قوما كسالى خاملين لا يصلحون إلا لأن يكونوا عبيداً . وفى البلاد المعتدلة كاغريقا قوما نشطاء مجدين هم سادة بطبيعتهم لا بالاتفاق .

ونحن نرى أن صدور مثل هذه الآراء من « أرسطو » غريب ، بل هو لا يكاد يلتئم مع منطقه المنظم وتفكيره المستقيم . ولكن لعله ـ كما يرى الاستاذ «برهييه» ـ تورط فى ذلك ليبرر استعباد الاسكندر الذي كان مؤسسا على نظام الرق : الفردى والاجتماعى .

غير اننا قبل أن نغادر الاسرة إلى الدولة ونظامها ينبغى أن نعلم ان الاسرة لم تكن فى رأى « أرسطو » أداة اقتصادية فحسب ، بل كانت هى النواة الاساسية الصالحة للدولة . وكان رئيسها بمثابة الملك للمملكة فلا تقتصر سلطته فيها على العبيد ، بل تتناول القوامة التامة على من كان « ارسطو » يدعوهم بذوى الارواح الناقصة وهم الاطفال والنساء ، وان كان هؤلاء ينبغى ان يمتازوا عن الارقاء فيمنحوا نصيبا من الحرية يكفل لهم الفرق بينهم وبين العبيد الذين لم يكونوا يستمتعون بشىء من الحقوق الاجتماعية

---

(١) انظر الباب الخامس من الكتاب الثالث من السياسة ويلاحظ هنا ان أرسطو قد تنبأ بالآلات الميكانيكية قبل وجودها بزمن بعيد

٣ - أنظمة الحكم وأصلحها للدولة

سلك «أرسطو» فى تقسيمه نظام الحكم عدة مسالك تختلف باختلاف الاعتبارات التى نظر إليها عند التقسيم أى أنه حين اعتبر العدد والغاية أساسين لتقسيمه جعل الانظمة ستة أنواع : الأول أن يكون الحكم للفرد . الثانى أن يكون لبضعة أشخاص . الثالث أن يكون للكثرة الغالبة . وفى كل واحدة من هذه الحالات الثلاث إما أن تكون الغاية مطمعا شخصيا ، وإما أن تكون هى الصالح العام . وهذه هى الأقسام الستة . وهو يطلق عليها الأسماء الآتية :

(١) الملكية وهى حكم الفرد الذى يبتغى الصالح العام . ويمتاز هذا النوع بالخيرية والحنو الأبويين اللذين أنضجتهما التجارب .

(٢) الطغيان وهو حكم الفرد الذى لا يقصد إلا منفعته الخاصة أيا كان نوعها ، ويمتاز بالقسوة والطمع والأنانية .

(٣) « الاريستوقراطية » وهى حكم عدة أفراد يريدون الصالح العام . وتمتاز بالفضيلة والسمو اللذين غرستهما يد الوراثة النبيلة ونمتهما عناية التربية العالية .

(٤) « الأوليجارشية » وهى حكم بضعة أفراد يريدون مصالحهم الخاصة . ويمتازون بالغنى والطمع .

(٥) الجمهورية ، وهى حكم الكثرة التى تبغى مصالح الدولة . ولم يذكر لها « أرسطو » ميزة خاصة .

(٦) الديموقراطية ، وهى حكم الكثرة التى يريد أفرادها منافعهم الخاصة ، وتمتاز هذه الطبقة بالفقر والصعلكة

وخير هذه الانظمة عند « ارسطو » هو نظام الملكية على شرط أن يوجد فى الدولة رجل يصلح لان يكون ملكا ، وهو لايصلح لهذا إلا إذا توفرت لديه الشروط الضرورية للحكم من: ذكاء وعلم وأخلاق . وبالجملة أن يكون حكيما كاملا أو على الاقل أرقى مواطنيه عقلاً وأكثرهم علماً ، وأسماهم خلقاً . فاذا لم يتحقق هذ الشرط ، فينبغى أن يترك هذا النظام إلى نظام الأريستوقراطية خوفاً من أن تفسد حالة الدولة بهويها فى نظام الطغيان إذا كان الملك جاهلا أو أحمق أو شريراً . وقد اختار الأريستوقراطية إذا لم تتحقق شروط الملكية ، لأنها ـ فى رأيه ـ أفضل الأنظمة الأخرى وأضمن لمصالح الدولة ، لأنه نظام مؤلف من أحكام النبلاء الذين لايكاد يخشى منهم خطر على البلاد . (١)

وقد ذكر هذه الأنظمة مفصلة مع شىء من التغيير فى الباب العاشر من الكتاب الثامن من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » فارجع إليه إذا شئت .

هذا هو التقسيم المبنى على أساس اعتبار العدد والغاية كما أسلفنا . وهناك تقسيم آخر أسسه «أرسطو» على اعتبار الغنى والفقر ، فقرر أنه إذا انتهت السيادة إلى الأثرياء كان نظام « الأوليجارشية » . وإذا انتهت إلى الفقراء كان نظام الديموقراطية . وبقدر ما تتمركز الثروة يضيق نظام « الأوليجارشية » شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى الملكية .

---

(١) أنظر تفصيل كل هذا فى الباب السابع من الكتاب الثالث والباب الثانى من الكتاب الرابع من السياسة .

أما الديموقراطية فى هذا التقسيم الأخير فهى نوعان : الأول هو الذى يسود فيه حكم القانون . والثانى هو الذى تسود فيه « الديماجوجية » الشعبية .

وقد علق « أرسطو » على هذا التقسيم بقوله ما معناه : إن أكمل هذه الانظمة هو ما كان أكثرها اتفاقا مع أخلاق الشعب الذى يراد وضع النظام له (١) .

وبعد أن أبان « أرسطو » أصلح هذه الأنظمة للدولة رأى من الطبيعى أن يبين الوسائل التى بها يمكن الاحتفاظ بالحكم الصالح . وهذه الوسائل تتلخص فيما يلى :

(١) تعميم التربية الأدبية والعلمية والاخلاقية وتجنب التفريق فى أية ناحية من هذه النواحى .

(٢) سهر الحكام على مراقبة أعمالهم وسلوكهم بإزاء العدالة واحترام القانون

(٣) العمل على تنمية الطبقة المتوسطة التى تعيش من عملها وجعلها أكثر عدداً من الطبقتين : الغنية والفقيرة ، لأن هذه الطبقة هى أنفع الطبقات للدولة ، إذ أنها لا تعيش بغير عمل كالاثرياء ، ولا تدبر المؤامرات كالفقراء وانما جل همها بعد العمل هو المحافظة على النظام والسلام .

(٤) عدم منح النساء قسطا كبيراً من الحرية وحرمانهن من الميراث ، لأن الحرية الواسعة تنتهى بهن إلى الفساد ، ولأن توريثهن ينقل الثروة إلى الاجانب من جهة ويساعد على فسادهن من جهة أخرى .

(٥) وجوب تحديد النسل ومحو كل الأطفال المصابين الذين لا يصلحون للحياة .

---

(١) أنظر الباب السابع عشر من الكتاب الثالث من السياسة

(٦) الحذر من الأرقاء لأنهم عناصر الثورة والتمرد. وهـذا الحذر يتحقق أولا بشرائهم من أجناس مختلفة حتى لايمكن إجماعهم على المؤامرات. ثانياً بالتقليل من تحريرهم بقدر المستطاع.

(٧) العناية بمعيشة الفقراء وحمايتهم من البأساء القاسية حتى لايكونوا سبباً فى قلب النظام الصالح واستبداله بنظام « الديماجوجية » السيىء العاقبة

من هذا يتضح أن « أرسطو » لم يرد دولة مثالية كما فعل « أفلاطون» وإنما أراد دولة واقعية انتزع نظامها من التجارب العملية التى شاهدها أو قرأها فى كتب التاريخ.

(ى) ارسطو المزيف

١ ـ فى الكتب الاسكندرية

لفق مجهول أو مجهولون من أنصار مذهب « أفلاطون » كتباً حشوها بكثير من آراء « أفلاطون » و « أفلوطين » و « پروكلوس » وأضافوا إليها قليلا من آراء « أرسطو » وتلاميذه ثم نسبوها كلها إلى « أرسطو ». ولعل فى مقدمة الأسباب التى دعتهم إلى هـذا هو أنهم رأوا أن الناس انصرفوا عن مذهبهم وأصبحوا لايعنون به. ولما كانوا من ضعفاء النفوس وممن لاخلاق لهم فقد أرادوا أن يعيدوا له احترامه الأول فلم يجدوا لهذه الغاية وسيلة أنجع من أن يعزوا هذه الآراء إلى « أرسطو » لأنه كان ـ فيما يلوح لنا ـ ذا سلطان على النفوس فى ذلك العصر. ولم يكن عزو هذه الآراء إلى « أرسطو » يتيسر لهم

إلا بتلفيق كتب تحتوى عليها ووضع اسم « أرسطو » على هذه الكتب وقد فعلوا. فانتحلوا عدداً من المؤلفات نسبوه إلى حكيم « استاچيرا » وهو منه براء . وهاك نبذة عن كل كتاب من هذه الكتب مع نموذج من نصوصه :

(١) من هذه الكتب كتاب « ربوبية أرسطو » الذى حوى نظريات « أفلوطين » حول الألوهيـة والكائنات المجردة عن المادة كما ضم بين دفتيه آراء تصوفية ترتكز على البصيرة مما يستحيل على « أرسطو » أن يكتب منها سطراً واحداً . وقد ترجم ابن ناعمة هذا الكتاب إلى العربيـة حوالى سنة ٢٢٦ هجرية ، وراجعه الكندى فى عناية ودقة بأمر أحمـد بن الخليفة المعتصم وقد ترجم إلى اللاتينية بتصرف وطبـع مرتين : إحداهما فى « روما » سنة ١٥١٩ والثانية فى باريس سنة ١٥٧٢ (١) ولكى نقفك على نوع النصوص التى وردت فى هذا الكتاب أردنا أن ننقل لك طرفا منها ، لتقارن بينه وبين ماتعرفه من آراء « أرسطو » . وإليك هذا الطرف :

« إن أفلاطون الالهى هو المثل الأعلى للنوع الانسانى الذى يدرك الأشياء بالهام من المعرفة بدون حاجة إلى أى قانون من القوانين المنطقية وإن الحقيقة المجردة لا تدرك بالفكر بل بالنظر المحض فى مقام الشهود » ثم قال . « كثيراً ما كنت ونفسى منفرداً مجرداً عن التأثير المادى عنصراً روحانياً بعيدا عن الظواهر الخارجية ، راجعاً إلى نفسى المجردة ، فكنت والحالة هذه المعارف والمعروف على السواء . ولكم أعجبت بنفسى لما

(١) انظر ابن سينا للبارون كارا دى ڤو صفحتى ٧٣ و٧٤ .

رأيته من الجمال والضياء ولما تحققته فيها من أنها جزء من الملأ الأعلى متمتعة بالحياة الموجودة فى القوة الخالدة . وبهذا اليقين علوت بنفسى من عالم الملك والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت ، إلى المقام الأسمى ، فرأيت النور الجميل الذى لا يمكن أن يعبر عنه لسان ولا يدركه جنان » . إلى أن يقول . « مركز النفس الأصلى فى وسط الكون العام ، والاله من فوقها ، والطبيعة من تحتها ، والعقل يحملها من جوار ربها ويقرها فى المادة ، فتبقى فى الجسم إلى أجل معين ثم تصعد ثانية إلى مكانها الأول فحياة النفس تشمل الأدوار الثلاثة ، والعقل هو الأصل ، وهو الكل ، والكل فيه واحد . والنفس عقل أيضا مادامت بعيدة عن الجسم ، وعقل نسبي مدة وجودها فيه باعتبار ما كانت وما ستؤول اليه ، أى بقوة الأمل أو بصورة الشوق ، لأنها وهى فى سجنها المادي تصبو إلى فوق إلى المحل الأرفع الذي لا يدرك ولا ينعت ، فتحيا حياتها الأولى ، حياة الغبطة والنور » (١) .

(٢) ومنها كذلك كتاب « الأسباب والعلل » الذى نسب إلى « أرسطو » وهو فى الحقيقة لـ « بروكلوس » الاسكندري الذى تخالف آراؤه آراء « ارسطو » مخالفة جوهرية فى العلل والأسباب ، بل فى الكون كله ونشأته ومصيره .

(٣) ومنها كذلك كتاب « التفاحة » وهو محاورة بين « أرسطو » وأحد تلاميذه وهو فى حالة الاحتضار ، وهذا الكتاب هو محاكاة محضة لكتاب « فيدون » الذى صور فيه « أفلاطون » منظر موت

---

(١) راجع نقل الدكتور على العنانى في مذكراته صفحتي ٢٤ و ٢٥ .

« سقراط » وان كان القارىء قد يعثر فيه من حين الى حين على بعض التعاليم الاخلاقية للمشائين. (١) واليك نموذجا مما وضعه مؤلف هذا الكتاب على لسان المعلم الأول زوراً وبهتانا : قال : « حقيقة النفس هى المعرفة الصحيحة التامة ، فهى الفلسفة . ولذلك يجد الانسان فى معرفة الحقيقة المعرفة الصحيحة نهاية السعادة المنتظرة للنفس العارفة بعد الموت . وكما ان نتيجة العلم إدراك الحقيقة (الفضيلة) كذلك نتيجة الجهل الوقوع فى الجهالة (الرذيلة) . وليس من شىء فى الارض ولا فى السماء سوى العلم والجهل ونتيجة كل منهما . فليست الفضيلة شيئاً سوى العلم ، وليست الرذيلة إلا الجهل . فالعلم والفضيلة أو الجهل والرذيلة كالماء والثلج حقيقتهما واحدة ، وصورتهما متعددة .

إن النفس لتجد فى المعرفة التى هى الحقيقة الالهيـة سعادتها الحقة ، وليس فى الأكل والشرب وبقية الملاذ المادية ، لان هذه الملاذ عبارة عن شعلة نار تضىء زمنا ثم تنطفىء . أما الحرارة الثابتة والضوء المستمر فيحدثان فقط عن النفس المفكرة التى تبحث عن خلاصها من عالم الشهادة ولهذا لايخشى الفيلسوف الموت ، بل يستقبله بالراحة اليه والسرور منه إذا دعاه الرب لجواره ، إن اللذة التى يحصل عليها الحكيم بمعارفه المحدودة فى هذه الحياة الدنيا لبرهان قاطع على الغبطة الكبرى التى سينالها بتحرير نفسه من سجنها المادى ويوصلها إلى مقام الشهود وأن الفيلسوف ليعرف ذلك بمعرفته نفسه ، فمن عرف نفسه فى هذه الحياة ، وصل بهذه

---

(١) أنظر كتاب الغزالي للبارون كارادى دو صفحة ١٣٤ .

المعرفة إلى إدراك جميع الاشـياء بعلم خالد أى بنفس أبدية لا يدركها الفناء (١)

٢ ـ فى الـكتب العربية

كان « أرسطو » أكثر حكماء الاغريق فوزاً بقسط كبير من الخرافات والأساطير العربية ، اذ أحدقت هذه الخرافات به من جميع نواحيه فتناولت معنى اسمه كما تناولت نشأته ودراسته وحياته الخاصة وأخلاقه وموته ومصيره بعد الموت وآراءه الفلسفية وان كانت التبعة فى هذه النقطة الأخيرة واقعة على متأخرى الاسكندريين كما أسلفنا . وهاك إلمامة موجزة من تلك الخرافات التى وردت فى الـكتب العربية عن المعلم الأول :

معنى اسم أرسطو

قال القفطى : ان اسم « أرسطوطاليس » معناه تام الفضيلة . وقيل : « الـكامل الفاضل (٢) » . وقد علق الأستاذ « سانتلانا » على هذا التفسير بقوله : « وهذا خطأ . وقد التبس عليهم ذلك بكلمة «أرسطن» وهى باليونانية : الفاضل ، فتوهموا أن اشتقاق اسم أرسطوطاليس من ذلك الأصل ، وهو ليس بشىء (٣) » .

---

(١) راجع نقل الدكتور على العنانى فى مذكراته صفحتي ٢٣ و٢٤
(٢) انظر صفحة ٢٧ من كتاب القفطي .
(٣) راجع صفحة ٤٠ من كتاب الاستاذ « سانتلانا » .

نسب أرسطو ونشأته

زعم العرب أن « أرسطو » هو ابن « نيقوماخوس الفيثاغورى » صاحب التآليف المشهورة فى الرياضة مع أن « نيقوماخوس » هذا قد عاش بعد « أرسطو » بأكثر من خمسة قرون . وليس هذا فحسب ، بل انهم خلقوا منه فى شبابه بطل رواية عجيبة تشبه رواية «أبى زيد الهلالى» اذ زعموا أنه كان « غلاما يتيما » قد سمت به همته الى خدمة « أفلاطون » الحكيم فاتخذ « روفسطانيس » الملك بيتا للحكمة وفرشه لابنه « نطافورس » وأمر « أفلاطون » بملازمته وتعليمه وكان « نطافورس » غلاما متخلفا قليل الفهم ، بطىء الحفظ ، وكان « ارسطوطاليس » غلاما ذكيا ، فهما ، جاداً معبراً ، وكان « أفلاطون » يعلم « نطافورس » الحكمة والآداب فكان مايتعلمه اليوم ينساه غداً ولا يعبر حرفا واحداً ، وكان «أرسطوطاليس» يتلقف مايلقى الى «نطافورس» فيحفظه ويرسخ فى صدره ويعى ذلك سراً من « أفلاطون » ويحفظه ، « وأفلاطون » لا يعلم بذلك من سر « أرسطوطاليس » وضميره حتى اذا جاء يوم العيد فكان ما كان من عقد الامتحان لابن الملك وعدم اجابته على الأسئلة ثم ظهور «أرسطو» بالنجابة واللباقة فى إجابته على جميع الأسئلة التى وجهت الى ابن الملك البليد مما دعا « أفلاطون » الى أن يحب هذا الغلام اليتيم ويتخذ منه تلميذاً مفضلا . وليس هذا فحسب ، بل انهم عينوا نصوص تلك الأسئلة التى كان فيها الامتحان . وأكثر من ذلك أنهم زعموا أن اتخاذ

« أفلاطون » « أرسطو » تلميذاً له كان بوحى من الله (١) . ولعل التبعة فى هذه الخرافة واقعة على السريان الذين اعتمد العرب على رواياتهم.

سلوكه وشيوخه

أما حياته الخاصة فقد نبأنا القفطى بأنه لما تقدمت به السن ترك الاشتغال بالعلوم وصار إلى التبتل والتخلى عن الاتصال بأمور الملوك ، فأقبل على العناية بمصالح الناس ورفد الضعفاء وأهل الفاقة ، وتزويج الأيامى ، وعول اليتامى ، والصدقات على الفقراء ، ولم يزل فى الغاية من لين الجانب والتواضع للصغير والكبير .

وقد نقل الأستاذ « سانتلانا » هذا الخبر من القفطى وابن أبى أصيبعة ثم علق عليه بما يلى : « وكل ذلك أخلاق قرآنية وعوائد اسلامية لم يكن يعتادها اليونان فى أواخر القرن الرابع قبل المسيح فكأنهم شبهوه ببعض المتصوفين والنساك من المسلمين حتى قال بشر بن فاتك عن « أرسطو » : رأيت فى « سياسات الملوك » التى ترجمها ابن البطريق للمأمون ان هذا الحكيم الفاضل كثيرا ما يعده علماء اليونانيين فى عديد الأنبياء . ولقد أتى فى التواريخ اليونانية ان الله سبحانه وتعالى أوحى اليه أن أسميك ملكا أقرب منك إلى أن أسميك إنسانا ، وله غرائب عظيمة يطول ذكرها (٢) .

---

(١) انظر صفحة ٣٢ من القفطي . (٢) انظر صفحة ٤١ من كتاب الاستاذ « سانتلانا »

عصيدة بعد الموت

حدثنا بشر بن فاتك أنه رأى فى التواريخ اليونانية أنه اختلف فى موت « أرسطو » فقيل : انه مات موتا . وقيل أنه ارتفع الى السماء فى عمود من نار أفاضه الله من نوره إلى غير ذلك مما هو — كما يلاحظ المستشرقون — أشبه شيء بقصص الانبياء ومناقب الزهاد من أهل التصوف منه إلى تاريخ فيلسوف يونانى » .

رؤيا المأمون

روى القفطى وابن النديم — مع اختلاف بسيط فى روايتيهما — إن المأمون رأى فى منامه كأن رجلا أبيض اللون ، مشربا حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب ، أجلح الرأس ، أشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس على سريره . قال المأمون : وكأنى بين يديه قد ملئت له هيبة ، فقلت له من أنت ؟ قال : أنا « أرسطاطاليس » فسررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك . قال : سل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ماحسن فى العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ماحسن فى الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ماحسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم (١) »

أحسب أنه لا يشك أحد فى انتحال هذه الرؤيا وأنه لا يصعب على الباحث الدقيق اكتشاف العلة التى دعت إلى انتحالها ، وهى — فيما أرى — اعتناق المأمون مذهب المعتزلة الذى يقدم حكم العقل على حكم الشرع .

(١) أنظر صفحة ٢٩ من القفطي.

فلما رأى أنصار هذا الرأى أنهم فى حاجة إلى المعونة حملهم ضعف نفوسهم على إسناد مذهبهم إلى أجل شخصية عقلية فى نظر العرب إذ ذاك كما فعل متأخرو العصر الاسكندرى الذين ذكرنا لك شيئاً من منتحلاتهم، ولكن منتحلى العرب لما لم يستطيعوا أن يلفقوا كتاباً يحتوى هذه الآراء وينسبوه إلى «أرسطو» لصعوبة ذلك فى عصر النهضة فقد ادعوا أنهم تلقوا ذلك عن «أرسطو» فى الرؤيا.

ولعل عصر اصطناع هذه الرؤيا متأخر عن عصر المأمون، ولكن واضعيها أسندوها الى هذا الخليفة، لتفوز من نفوس الناس بالمكانة المرادة لها وليكون سبكها محكما، إذ يتصور قارئها أنها كانت هى السبب فى اعتناق المأمون مذهب المعتزلة.

آراؤه الفلسفية

أما آراؤه «أرسطو» الفلسفية فقد كان لها من الخرافات العربية حظ لا يقل عن حظ حياته وأخلاقه وموته، إذ نفى عنه مؤلفو العرب جحوده علم البارى ونسبوا إليه تارة أنه قال بأن البارى يعلم كل شىء فى هذا العالم ولكن بطريقة تخالف علم الحوادث بالاشياء، وعزوا إليه تارة أخرى أنه قال: إن البارى يعلم ذاته، ومن علمه بذاته يعلم كل كبيرة وصغيرة فى العالم. قال الشهرستانى رواية عن أرسطو ما نصه: الاول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شىء» (١)

ونحن نعلم أن «أرسطو» لم يقل شيئاً من هذا التمحل مطلقا، وإنما أرسلها كلمة واضحة فى أن البارى لا يعلم شيئاً ألبتة عن هذا العالم، لا علماً

(١) أنظر صفحة ١٠٧ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستانى

مباشراً ولا عن طريق علمه بذاته، ولا علماً يخالف علم الحوادث . وبالجملة نفى إطلاقاً عن البـارى كل علم. وقد أثبتنا نصوصـه ونصوص تلاميذه الذين ناقضوه فى هذا الرأى فى موضعها . وسنعود إليه فى شىء من التفصيل حين نعرض لفلسفة ابن سينا الذى تأثر بهذا الرأى تأثراً بارزاً .

ومن هذه الآراء الزائفة التى عزيت إلى « أرسـطو » فى الـكتب العربية زعمهم أنه قال بحدوث العالم من اللاشئ وبأن البارى هو صـانعه ومنشئه من عدم . وقد أبنا أنه لم يقل بهذا الرأى قاطبة ، بل أنه يرى أزلية العالم وأن البارى لم يخلقه ، وإنما هو يحركه فحسب .

ومن هذه الآراء الزائفة أيضا ما حدثتنا به الكتب العربيـة من أن « أرسطو » كان يرى أن النفس كائن نورانى كان قبل حلوله فى الجسم مشتغلا بذاته ، وهو كذلك أثناء ثوائه فى البدن ، وسيبقى كذلك بعد مفارقته إياه ، وأن هذه النفس أهبطت إلى الجسم مرغمة وأنها لا تزال مشغوفة بالعـالم الأعلى حتى تفلت من سجن المادة وتتجه إلى عالم الخلود والنور . وقد انخدع ابن سينا نفسه فى هذا الرأى إذ حسبه لأرسطو فاعتنقه وأثبته فى قصيدته العينية الشهيرة التى يقول فى مطلعها ما يأتى :

« هبطت اليك من المحل الارفع * ورقاء ذات تدلل وتمنع »

ونحن نحسب أنه لا يشك أحد فى أن هذا الرأى هو رأى «أفلاطون» و « أفلوطين » فى النفس ، لا رأى « أرسطو » .

ولا ريب أن منشأ هذه الاخطاء التى وردت فى الكتب العربية عن آراء « أرسطو » هى تلك الكتب الزائفة التى لفقها الاسكندريون فأظهرت مذهب « أرسطو » على غير حقيقته من جهة ، وأبرزته فى هيئة مضطربة

متناقضة من جهة أخرى . وقد لاحظ مفكرو العرب هذا الاضطراب وأسنده الفارابى إلى أحد ثلاثة أسباب : وهى إما التناقض ، وقد استبعده على عقلية منتظمة كعقلية « أرسطو » . وإما ان يكون بعض الكتب قد دس عليه ، وإما أن لعبارات « أرسطو » مغازى أخرى قد انبهمت عليهم . وهذا هو الرأى الذى رجح عنده مع الأسف الشديد فحال بينه وبين مواصلة البحث والنقد ، ولولا ذلك الجمود لاهتدى — فيما أرى — إلى نتيجة قيمة .

غير أنه يجب علينا للعلم والتاريخ أن نقرر بعد هذا كله أن العرب قد استفادوا وأفادوا من كتب « أرسطو » فوائد عقلية لا تكاد تندرج تحت حصر ، وأنهم فهموا منطق هذا الحكيم وعلومه وفلسفته فهما جيداً يعتبر أسمى ما كان يمكن فى تلك العصور وليس هذا فحسب ، بل انهم هضموا هذه الآراء واستخلصوا منها ومن موازنتها بغيرها نظريات تعتبر بحق من ابتداعاتهم الخالصة التى تستوجب الثناء والاجلال .

(ك) مدرسة المشائين

بعد أن توفى « أرسطو » خلفه على مدرسة « الليسيه » تلميذه المختار « تيوفراست » الذى كان « أرسطو » قد سجل على اسمه تلك المدرسة منذ إنشائها ، لأن مؤسسها كان أجنبيا عن « أتينا » وكان قانون هذه المدينة يحظر على الأجانب الامتلاك . والذى أوصى له « أرسطو » بجزء من ثروته .

١ ـ حياة تيوفراست ومؤلفاته

ولد « تيوفراست » فى إيريز فى سنة ٣٧٢ قبل المسيح . ولم يعرف التاريخ عن حياته أكثر من أنه كان تلميذاً ممتازاً لأرسطو ، وأنه رأس المدرسة من بعده وأن حياته فى أتينا بعد وفاة أستاذه قد أصبحت عسيرة ، لأن الأتيفيين قد اتهموا تلاميذ « أرسطو » بعد وفاته كما اتهموه هو فى حياته بمشايعة المقدونيين ، وقد ترتب على ذلك أن غادر «تيوفراست» أتينا فى سنة ٣٠١ كما غادرها كثير من رفقائه ملتجئين إلى الاسكندرية . وأخيراً توفى فى سنة ٢٨٨ .

أما مؤلفاته فأشهرها ثلاثة : (١) « ماوراء الطبيعة » ولم يبق منه إلا بضع شذرات . ولعله هو الذى رد فيه على أستاذه . (٢) كتابه « الاخلاق » وقد احتوى على صور خلقية قيمة . (٣) كتابه الذى عنوانه : «الافكار الطبيعية » . ويعتبر هذا الكتاب مصدراً هاما من مصادر العلم بمذهب الفلاسفة الطبيعيين .

٢ ـ آراؤه

نظر « تيوفراست » بعد وفاة أستاذه فى مذهبه — وكان قد نضج بعض الشىء — فشاكه منه الجانب الالهى ، إذ رآه خارجاً عن العقل السليم ، متمرداً على المنطق المستقيم الذى كان « أرسطو » مؤسسه وواضع قواعده فلم يتردد فى أن يعلن سخطه على هذا الجانب من فلسفة أستاذه ، وأن يوجه اليه نقده النزيه . وقد أشرنا الى هذه الحملة التى حملها

« تيوفراست » ورفاقه على أستاذهم وأثبتنا نصوص ردودهم عليه فى مسألة نفى العلم عن البارى والقول بتحريكه للعالم على جهل منه به.

غير ان « تيوفراست » حين يئس من فلسفة أستاذه الالهية وأيقن بأنها غير مستقيمة ، وان الاشتغال بها قد أصبح عبثا لم يسعه إلا أن ينبذها نبذا تاما ويفرغ جهده فى الجانبين : الطبيعى والاخلاقى ، ولكن الشهرة بالطبيعة قد غلبت على مدرسته وأطلق عليه وعلى شيعته اسم : الفلاسفة الطبيعيين ، وعرفوا فى عصرهم بالباحثين التجريبيين ، لأن بحوثهم كانت تكاد تنحصر فى دراسة الحيوان والنبات والتاريخ الطبيعى.

ومن هؤلاء التلاميذ الذين اشتركوا مع «تيوفراست» : « استراتون اللامبساكى » المتوفى حوالى سنة ٢٧٠ والذى كان مربياً لبطلميوس الثانى ومنهم أيضاً « كليارك السولى » الذى أعلن أنه يجحد نظرية الأفلاك التى قال بها أستاذه . ومنهم كذلك « كريتو لا أوس » الذى ترأس على المدرسة منذ سنة ١٩٠ إلى سنة ١٥٠ . وأشهر ما اشتهر به هذا الفيلسوف هو عرضه الدقيق للنظريات الاخلاقية وتقسيمه الخيرات إلى نفسية وبدنية وخارجية .

ولما غلبت البحوث الطبيعية على هؤلاء الفلاسفة فقد محت أو كادت تمحو مجهوداتهم فى النواحى العقلية الأخرى . وقد عرفوا عند العرب باسم الفلاسفة الطبيعيين .

وإليك ما وصفهم به الامام الغزالى :

« الصنف الثانى : الطبيعيون وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوانات والنبات ، وأكثروا الخوض فى علم تشريح

أعضاء الحيوانات فرأوا فيها من عجائب صنع الله وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها . ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان لاسيما بنية الانسان إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم فى قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود (١) » .

وقد نقل الأستاذ « سانتلانا » هذا النص ثم علق عليه بما يلى : « فاذا بحثنا عن حقيقة هؤلاء القوم وجدنا أنهم شيعة « ثاوفرسطس » و « استراتون » أى متأخرى المشائين توغلوا فى المباحث الطبيعية حتى كادوا أن يتناسوا الالهيات ، فمنهم من اعتنى بعلم النبات وهو « ثاوفرسطس » ومنهم من اشتغل بالتشريح وبالبحث عن طبيعة المعادن وهو « استراتون » ومنهم من قال : إنه لابقاء للنفس بعد الموت ، إذ هى ناشئة من اعتدال المزاج كما تنشأ الألحان من مناسبة الأوتار . فاذا انحل المزاج اضمحلت النفس وهم : « أرسطوكسانوس » وغيره من الشيعة الأرسطوطائية . كل ذلك ينطبق على ماذكره الامام الغزالى عن الطبيعيين فتعين أنه يعنى بذلك أصحاب « ثاوفرسطس » ومتأخرى المشائين ، لا القدماء من فلاسفة اليونان (٢) » .

---

(١) انظر صفحة ١٠ من كتاب « المنقذ من الضلال » للامام الغزالي .
(٢) انظر صفحة ٥٧ من كتاب الاستاذ سانتلانا .

الفلسفة المستهلنة

نظرة عامة

تواضع مؤرخو الفلسفة على وضع كلمة « Hellenistique » التى نستطيع ترجمتها بـ « المستهلنة » كنعت للفلسفة التى ظهرت إبان العصور التى سادت فيها الثقافة الاغريقيـة دول البحر الأبيض المتوسط مثل : مصر وسوريا وروما وإسبانيا . وقد نعتت فلسفة تلك العصور بـ « المستهلنة » لأنها كانت كلها تحمل طابع الفلسفة « الهيلينية » ولم تكن « هيلينية » خالصة كفلسفة العصر السابق عليها . وهانحن أولاء سنحاول أن ندرس فى هذه الفصول خصـائص تلك الفلسفة « المستهلنة » ومميزاتهـا وغاياتها ، مبينين — بقدر المستطاع — ما تأثرت فيـه بغيرها وما ابتدعتـه ابتداعاً خالصاً ، ولـكن بعد أن نطوف فى إيجاز بالانقلاب السياسى الذى كان علة نشوء هذه الفلسفة . وإليك هذه اللمحة : إن وفاة « الاسـكندر الأكبر » وماتبعها من حروب مدنية داخلية دامت أكثر من أربعين سنة تهدمت أثناءها الامبراطورية المقدونية وماإليها من المقاطعات الأغريقية الأخرى ، وعمت الفوضى الأخلاقية والاجتماعية والسياسية فى جميع بلاد الاغريق قد أحدثا انقلابا هائلا فى عالم التفكير الاغريقى كله حتى ليلاحظ المتأمل فى الحركة العقلية فى بلاد الاغريق أثناء القرون الأربعة التى تلت وفاة « الاسكندر » أى منذ أواخر القرن الرابع قبل المسيح إلى نهاية القرن الأول بعـده أن كل شيء فى تلك البلاد — كما يقول « المسيو رافيسون » — قد تغير ، فالشعور العام أخـذ لوناً جديداً ، والهوى قد أصبح مستمتعا بدور هام على مسرح الحياة الواقعيـة . والسياسـة قد

انقلبت رأساً على عقب . فالتقدم الذى نالته الديموقراطيــة بانتزاعها سلطة الحكم من أيدى « الأريستوقراطية المحافظة وتسليمها إياها إلى المهرة من فصحاء خطباء الشعب وقادته من « الديماجوجيين » قد أيقظ العواطف الشعبية من سباتها العميق ، وأهاج ظمأها إلى السعادة وأشعرها بالحاجة إلى الراحة والطمأنينة بعد هذا الجهاد الطويل .

ومن الغريب أن هذا التطور قد شمل كل أنحاء الحياة من : أخلاق وسياسة وخطابة وتأليف ونحت وتصوير . فكما انتقلت السياسة من أيدى الاشراف إلى أيدى الطبقة الدنيا ، كذلك لانت الصلابة التى كانت تظهر واضحة فى أخلاق أبطال القصص المسرحية ، وعلى وجوه التماثيل الفنية ، ومن خلال الصور الشعرية . وبالاختصار : قد خضعت الحياة الأغريقية للأهواء والغرائز الانسانية لانستثنى من ذلك أية ناحية من نواحيها .

ويلاحظ الأستاذان . « چانيه » و « سياى » فى « كتابهما : « تاريخ الفلسفة » أن هذه الرذائل الاجتماعية والأخلاقية كانت ذائعـة من قبل فى بلاد الاغريق إلا أن فتوحات « الاسكندر » زادتها وقوت تيارها ، لأن الرحالة من أعضاء حملة هذا الفاتح ومن تبعوهم إلى الشرق قد حملوا إلى بلاد الاغريق رذائل لم تكن مألوفة الا فى آسيا ، فجرفهم تيار التقليد حتى فكك عرى أخلاقهم ، ومزق أواصر الفضيلة القديمة التى أفنى « سقراط » وتلاميذه حياتهم فى رتق فتوقها ، فحلت الليونة والضعف محل الصلابة والقوة ، وانعدمت الثقة فى الآمال القوية التى كانت من أكبر عوامل التهذيب فى العصور السالفة ، وأصبح الناس لايكترثون بطغيان الباطل على الحق ، ولا يأبهون للدفاع عن أفكارهم وآرائهم ، بل أصبحوا

لا يتحمسون إلا لما يلذ النفس ويسرها وان اختلفوا فى تقدير هذه المسرات . أما الغيرية والتضحية والوطنية ، فقد أصبحت كلها أثراً بعد عين ، فبدل أن كان أسلافهم من القدماء يمضون أوقاتهم فى الميادين العامة يخطبون لمنفعة الوطن أو يتناقشون فى الصالح العام ، أصبح الجيل الحاضر لايكترث بشرف الوطن ، بل لا يؤمن بالوطنية ألبتة ، وأمسى كل واحد منهم لايفكر الا فى مسراته الخاصة ومنافعه الفردية ، وهكذا تفككت وحدة الدولة وانقسمت المدن على أنفسها فضعف الشعب ضعفا يطمع فيه من حوله من الأمم الناهضة المتماسكة .

ولما كان تاريخ الفلسفة جزءا لا ينفصل من جسم التاريخ العام ، وكان الفيلسوف الدقيق هو الذى يوجه فلسفته الى سد ثغرة الحاجة الأخلاقية والاجتماعية التى يشاهدها فى بيئته ، فقد بدأت العقلية الاغريقية تتخاذل أمام النظريات الفلسفية العويصة وأخذت الهمم التى كانت فى عهد «أفلاطون» و« أرسطو » متحفزة فى شىء من الثورة لحل رموز الكون واكتناه غوامض الوجود تفتر وتكل ، وهذا الفتور وذلك الكلال قد قاداها الى اليأس من تفهم ماوراء المادة ، فشعرت الأفكار بأنها فى حاجة الى الراحة والسكون ، بأن هذه الأمنية لن تتحقق لها الا اذا أغضت بتاتاً عن مفاهيم « سقراط » ومثل « أفلاطون » ومحرك « أرسطو » وأحس المتفلسفون بأن الفلسفة الحقة هى ماتعيش على الأرض لافى السماء ، وأن هذه الدوحة العظيمة الممتدة الأطراف التى تركها «سقراط» و «أفلاطون» أصبحت بالنسبة إلى هذا العصر تحيا فى السماء إلا غصن الأخلاق منها ، فأضحى الفيلسوف فى ذلك العهد لاهم له إلا البحث عن الخير للانسان :

وبعبارة أدق وأصرح : أضحى لايشغله إلا سعادة النوع البشرى ، لأنه فكر واقتنع بأن الأخلاق هى النتيجة المرجوة من كل الفلسفات ، وأن غاية الاخلاق هى الخير الاسمى وأن الخير فى رأى الفلاسفة العمليين المعقولين هو السعادة ، فيجب أن تكون هى غاية الغايات ونهاية النهايات . ولما رأوا أن أنجع الوسائل لتحقيقها هو الهدوء والسكينة ، فقد عولوا على قشع سحب الاضطراب من نفوسهم وأنشأوا دعاية قوية للسكينة والطمأنينة ، بل للسلبية والخمول وقد عللوا هذه الدعاية بأنهم لايبتغون سوى تخليص الانسانية من هذه الأفكار الضالة وتحريرها من تلك الأهواء التى تستنفد قوتها وتحول حياتها إلى ظلام دامس بلا نفع ولافائدة . وعلى الجملة قد أصبحت الفلسفة الاغريقية بعد أرسطو لاغاية لها إلا الهدوء الكامل والسعادة العملية التامة فجعلت تنصرف شيئا فشيئا عن النظريات « الماوراء الطبيعية » السامية الى مزاولة حل العقد الاجتماعية الواقعية . وكأن التحليق فى سماء ماوراء الطبيعة كل هذا الزمن الطويل الذى توالت أعوامه على بلاد الاغريق كان قد أضنى الأذهان وكد العقول ، فأخذت تفتش عن موطن ممهد تستقر فيه فلم تجد أوفق لها من الأرض فنزلت إليها ، لتستريح من عناء التفكير التجردى الذى كانت تنوء تحته منذ عهد « سقراط » إلى نهاية القرن الرابع قبل المسيح فهجرت كل ما ليس ماديا ونزلت من عرش ماوراء الطبيعة إلى أرض الطبيعة وأخذت على نفسها أن لا تنشغل إلا بالانسان وعناصره ، والذرات التى تركب منها ، ومصيره بعد تفككها ، وبالبحث عن خواص تلك العناصر وأثرها فى أخلاقه وسلوكه كما أسلفنا وبالعوامل الجدية التى تحقق له السعادة .

غير أن أهل هذا العصر عامتهم وخاصتهم لم يكونوا يحسون فى داخل أنفسهم إلا بحزن قاتل وأسى عميق ، وقلق مضن لايعرفون له مصدراً إلا عدم إدراكهم مايبتغون من السعادة والهدوء المنشودين عبثاً .

فى وسط هـذه الفوضى الشاملة نشأ كثير من المدارس الفلسفية التى ظهرت أولا فى « أتينا » ثم فى « روما » والاسكندرية .

ولـكن هذه المدارس الـكثيرة التى ظهرت بعد « أرسطو » لم تكن كلها جديرة بالخلود ، فتلاشى كثير منها وطوته الأيام ولم يبق منها فى أتينا ساطعا فى سماء العقلية الاغريقيـة إلا المدارس الثلاث الـكبرى : (١) « الرواقية » (٢) « الابيكورية » (٣) « الارتيابية » أو « البيرونية » وهذا عدا مدارس « روما » والاسـكندرية التى سنعرض لها بعد أن نفرغ من دراسة هذا القسم الأتينى الذى هو أول طلائع الفلسفة المستهلنة التى يعتبر انتهاؤها فى القرن السادس بعـد المسيح انطفاء لمصباح العقل الاغريقى بعد أن ظل نوره يسطع على البشرية زهاء ألف سنة .

مميزات هذا العصر

يعد هـذا العصر من أخصب العصور الاغريقيـة ، ولـكنه يختلف كثيراً عن العصر « الهيلينى » الذى شعت فيه فلسفات : « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » . وأولى ظواهر هذا الاختلاف هى أن منتجات هذا العصر لم تـكن عريقة فى الاغريقية كمنتجات العصور السالفة وإنما امتزجت بعناصر أجنبية اختلفت كثرة وقلة باختلاف البيئات التى

أخصبت فيها تلك الفلسفات ، وذلك مثل الواقعية اللاتينية التى انصبغ بها القسم الرومانى من فلسفة هذا العصر ، أو مثل الغيبوبة والتفانى فى النور الالهى اللذين لونا القسم الاسكندى بلون التنسك الشرقى وهلم جراً .

ومما امتاز به هذا العصر هو ابتداء حركة تحرر العلوم من الفلسفة فيه . تلك الحركة التى بدأت للمرة الأولى على يدى « أوكليد » الذي انتهز فرصة اضطراب الحياة العقلية ، فأعلن استقلال علوم الرياضة عن دوحة الفلسفة بحجة أن هذه العلوم لها شخصيات محترمة ، وأن من الاهانة لها أن تكون وسائل تقصد لغيرها ، لاغايات تراد لذاتها . أو بعبارة أصرح : إن من الاجحاف بعلوم الرياضة أن تكون خداما للفلسفة . وقد نجح فى هذه الدعوة ففصل تلك العلوم عنها .

وبعد ذلك بقليل أعلن « أرشيميد » انفصال علم « الميكانيكا » عن الفلسفة لهذه العلة نفسها فنجح كذلك ثم خبت حركة التحرر على أثر هاتين النتيجتين ولم تبعث إلا فى عهد النهضة على ماسنفصل ذلك فى موضعه من كتاب « الفلسفة الحديثة » .

ومن ميزات أعلام هذا العصر أنهم كانوا يحاولون الظهور بأنهم لم يكونوا مقلدين لمن سبقوهم من الفلاسفة ، وإنما كانوا مفكرين مستقلين قد فهموا فلسفة القرون الغابرة وهضموها وبدأوا يزاولون خلق مذاهب جديدة تلتئم مع حاجاتهم الاجتماعية التى نمت نمواً واضحاً فى تلك العصور الاخيرة. وقد كان فى هذا الظهور شيء من الحقيقة ، ولكن ليس معناه أنهم لم يتأثروا بمن سبقوهم من الحكماء . كلا ، فتأثر « الرواقية » فى فلسفتها بـ « هيراكليت » وفى أخلاقها بالمدرسة السينيكية وتأثر « الابيكورية »

فى فلسفتها بـ « ديموكريت » وفى أخلاقها بالمدرسة « السيرينائية » . وتأثر المدارس الرومانية بـ « زينون » و « الأفلاطونية الحديثة » بـ « أفلاطون » . واضح لاسبيل إلى الشك فيه على ما سنبينه فى مواضيعه . وإنما الذى نستطيع أن نقرره هو أن مدارس هذا العصر كانت أكثر من غيرها ابتداعا وملاءمة للحاجة الاجتماعية الماسة .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الشأن أن هذه الفلسفة الحديثة قد إمتازت عما قبلها بتلك النظريات الانسانية التى يمكن تطبيقها على كل شخص وعلى كل أمة كنظرية المساواة وحظر الرق والاستعباد التى أهملها « أفلاطون » و « أرسطو » إهمالا تاما ، لاحتقارها أو للغفلة عنها مما حال بين العالمية التامة وبين تلك الفلسفة القديمة .

الفلسفة الأثينية بعد أرسطو

تمهيد

يجب أن نلاحظ أن المدرستين : « الرواقية » و « الابيكورية » كانتا مقتنعتين بأنه لايمكن الوصول إلى السعادة المنشودة إلا بعد تكوين رأى قاطع فى هذا العالم ينجم عنه اكتشاف أسراره وخفاياه التى كانت السعادة أهمها وأجدرها بالاعتبار .

ومن المعلوم أن تكوين هذه الفكرة عن العالم لايتيسر إلا للعقل المثقف . وإذاً ، فهما مجمعتان على وجوب التخلص من الجهل كما كان رؤساؤهما مجمعين على أن النظريات التجردية لا تفيد شيئاً فى اكتشاف هذا السر ، وأنه لابد من السلوك العملى .

ومن هذا صدرت الاستهانة بفلسفة « أفلاطون » ونشأت الفلسفة الواقعية بالمعنى الكامل وهى التى سندرسها فيما يلى ، بادئين بأهم مدارسها وأكثرها أثراً فى الغرب والشرق وهى :

- ١ -

المدرسة الرواقية الاولى

(١) تسمية هذه المدرسة ونشأتها

أطلق معاصرو هـذه المدرسة على تلاميذها اسم « الرواقيين » نسبة إلى « الرواق » الذى كانوا يلقون فيه دروسهم . وقد وجد فى الكتب العربية إطلاق كلمة « المشائين » على « الرواقيين » كما أطلقت على تلاميذ « أرسطو » فلما رأى الاستاذ « سانتلانا » هـذا الاطلاق فى مؤلفات العرب حسب أن هذا جهل منهم بالتاريخ وخلط بين تلاميذ « أرسطو » و « الرواقيين » فقال ما نصه :

« وأغرب منه ما يوجد فى المقدمة الخلدونية من التلبيس بين المشائين وأصحاب الرواق . والحق أن اسم المشائين لا يطلق منـذ أزمان اليونان إلا على أصحاب أرسطو » (١)

ولـكن رمى العرب بالخلط فى هذه المسألة غير صحيح ، إذ أن أصحاب « الرواق » كانوا أيضاً مشائين وقد أطلق عليهم هذا الاسم لنفس السبب الذى أطلق من أجله على تلاميذ « أرسطو » وهو التعليم والمجادلة سيراً على الاقدام . وإليك ما يقوله الاستاذ « روديه » مثبتاً به هذه الحقيقة التاريخية :

« كان زينون قد بلغ من العمر اثنتين وأربعين سنة حين بدأ يعلم ،

(١) أنظر صفحة ٤٠ من كتاب الاستاذ سانتلانا

وقد استقر فى رواق كان قائما فى أكبر ميادين « أتينا » وكان مزدانا بصور شهيرة ، وكان يطلق عليه اسم الرواق المزدان بالصور . ومن ذلك نشأ اسم الرواقيين الذى أطلق على تلاميذ « زينون » وكان هذا الاستاذ يعلم فى رواقه على طريقة « أرسطو » متنزها فيه طولا وعرضا يرافقه فى هذا التمشى بضعة من تلاميذه الذين يحاورهم أثناء هذا السير » (١) .

من هذا النص يتبين أن « الرواقيين » كانوا يعلمون ويتجادلون مشاة كتلاميذ « أرسطو » وأنهم بهذا يستحقون أن يطلق عليهم اسم المشائين وان العرب فى هذا الاطلاق لم يكونوا خاطئين ولا جاهلين كما زعم الأستاذ « سانتلانا » وإنما كانوا على حق يؤيده التاريخ الصحيح .

نشأت المدرسة « الرواقية » فى نفس الوقت الذى نشأت فيه المدرستان : « البيرونية » و« الابيكورية » وكانت مهمتها تنحصر فى أن تحمل الدواء لنفس الداء المستعصى الذى كانت هاتان المدرستان المتعاصرتان تحاولان معالجته ، وهو التخلص من الشقاء والوصول إلى السعادة . وكان رجال المدرسة « الرواقية » مؤمنين بأن المدرسة الأولى قد فشلت فى مهمتها ، وأن الثانية ستفشل حتما ، وأن الحل الحاسم لهذه المشكلة العويصة أو الوسيلة الناجعة للخلاص من هذه الآلام القاسية إنما هما متيسران فى مذهبهم وحده ، فأخذوا يدعون له بكل ما يملكون من قوة .

وقبل أن نعرض لفلسفة هذه المدرسة ينبغى أن نشير إلى شىء من

---

(١) أنظر صفحة ٢٢٨ من كتاب « دراسات في الفلسفة الاغريقية » للاستاذ « روديه »

حياة مؤسسها وأكابر زعمائها وهم : « زينون » و « كليانت » و « كريزيب » متبعين فى ذلك الترتيب التاريخي . وإليك هذه الموجزات :

(ب) زعماؤها

١ - زينون

ولد « زينون » فى مدينة « سيتيوم » وهي إحدي المدن الصغيرة فى جزيرة « قبرص » سنة ٣٣٦ قبل المسيح . وكان أبوه تاجراً يذهب كثيراً إلى « أتينا » بحكم مهنته ، فأخذ يحضر معه فى كل رحلة من رحلاته إلى عاصمة العلم رسائل تحوى بعض نظريات « سقراط » وتلاميذه فيضعها كلها بين يدى ابنه الناشىء فيلتهمها قراءة وفهما واستذكاراً . ولا بد أن تكون هذه النظريات أساس فلسفته التى لم تستطع فيما بعد أن تلتئم مع اللذية المغالية التى كان « إيبيكور » يبشر لها . وفوق ذلك فقد أيقظت فى نفسه هذه الرسائل « الفلسفية » منذ نعومة أظفاره غريزة حب الاطلاع . ونمت عنده الشغف بالحكمة . وقد شاءت الاقدار أن لا تتهيأ له فرصة التفلسف إلا على يد نحوس الجد وتعاسة الحظ . فبينما كانت سفن أبيه تمخر عباب البحر الأبيض المتوسط فى عظمة وجلال ، إذ فاجأتها عاصفة مرعبة أحاطت بها من كل مكان ، فهوت بما فيها الى قاع البحر ، ففقد التاجر كل ثروته ، وهكذا سنحت الفرصة لهذا الشاب المتعطش إلى العلم بانتجاع مدارس « أتينا » ليدرس فيها الفلسفة ويتخذها مهنة لمعاشه .

هذه هى إحدى الروايات الثلاث المتعارضة التى قصت علينا رحلة « زينون » إلى « أتينا » وأسبابها . وهناك روايتان أخريان تحدثنا إحداهما أن السبب فى رحلة هذا الشاب إلى أتينا ليس طلب القوت ولا الحاجة إلى اتخاذ الفلسفة مهنة للعيش ، وإنما السبب هو أنه - وهو فى طليعة شبابه - طلب إلى أحد الكهنة العرافين أن يستشير الوحى فيما ينبغى أن يسلك من أنهاج الحياة ، فأخبره الكاهن بأنه يجب عليه أن يسلك نهج البحوث مع الموتى ، فأدرك « زينون » أن الوحى يريد أن يأمره بالعكوف على مطالعة كتب القدماء أو بالأحرى بالعكوف على الفلسفة فصمم على أن يقذف بنفسه فى خضمها المتلاطم الأمواج ، فارتحل تواً إلى أتينا .

أما الرواية الثانية ، فهى بسيطة خالية من الحوادث والمفاجآت ، إذ هى تتلخص فى أن هذا الشاب لكثرة ما طالعه من كتب القدماء ورسائلهم التى كان والده يحملها إليه من أتينا أغرم بالفلسفة غراما دفعه إلى الارتحال إلى حاضرة الثقافة . فلما وصل إليها كان أول همه أن يلتقى بباعة الكتب الذين طالما حدثه والده عنهم . فلما اجتمع بأحدهم رجاه أن يدله على أحد مؤلفى هذه المجلدات القيمة ، وكان « كراتيس السينيكى » ماراً فى تلك اللحظة بالمصادفة ، فأشار بائع الكتب إليه قائلا : ها هو ذا أحد أولئك الذين تبحث عنهم ، فلم يتردد « زينون » فى أن يتبعه فى الحال . وهذا هو منشأ تتلمذه عليه وتأثره به أكثر من غيره .

ومهما يكن من أمر هذه الروايات الثلاث ، فان الذى لاريب فيه هو أن « زينون » قد وصل إلى أتينا حوالى سنة ثلثمائة وأربع عشرة

وكانت سنه إذ ذاك اثنتين وعشرين سنة ، فلما وصل إليها ألفى الحركة العقلية هائجة مضطربة :

فأرسطو توفى منذ ثمانية أعوام ، واستخلف على مدرسته تلميذه « تيوفراست » كما قدمنا .

و « زينوكرات » زعيم « الأكاديمى » قد توفى فى نفس السنة التى وصل فيها زينون إلى أتينا وخلفه على رياستها « پوليمون » على ما سيجىء في موضعه .

و « تيودور » الملحد تزعم المدرسة « السيرينائية » .

و « كراتيس » على رأس المدرسة « السينيكية » .

فاذا أضفنا إلى كل هذا آثار المدرسة « الميجارية » التى كانت كتبها وآراؤها تترامى إلى « أتينا » فى سهولة والتى كان زعماؤها أمثال : « أستيلپون » و « ديودور الكرونوسي » كثيراً مايذهبون إلى أتينا ، ليلقوا فيها دروساً فى الفلسفة ، استطعنا أن نرسم لأنفسنا صورة ولو تقريبية عن تلك البيئة التى ألقى « زينون » بنفسه فى وسطها .

تلقى هذا الشاب الناهض العلم على كل هؤلاء الأساتذة ، ولكن أكثر هذه الآراء تأثيرا فى نفسه وانطباعا فى عقله كانت آراء « كراتيس السينيكى » إذ ورث عنه القناعة الكاملة ، فكان يعيش على قليل من الخبز والعسل والتين وشىء يسير من النبيذ ولم يتخذ له خادما يقوم بحاجاته فى منزله ، بل كان يتولى هو بنفسه سد هذه الحاجة . ولهذا رمته الجماهير بالشح ، وهى تهمة سخيفة باطلة . وأكبر برهان على بطلانها أنه كان يسير فى التعليم على نهج « سقراط » أى يأبى أن يتقاضى أجرا

على دروسه . وقد كانت هذه الخطة سبباً فى ازدحام الشباب على مدرسته بهيئة أتعبت صحته ، فاضطر إلى فرض مبلغ بسيط على كل تلميذ ، ليتمكن من تخفيف الضغط الذى أرهقه ، لا ليستولى على هذه الأموال .

ومن البراهين على بطلان هذه التهمة أيضا أن قناعته صارت فى عصره مضرب المثل بين الخاصة والعامة ، فكان يقال : « إنه أقنع من زينون » .

ومن ذلك أن صديقه « أنتيجونوس جوناتاس » لما اعتلى عرش مقدونيا فى سنة ٢٧٦ دعاه إلى بلاطه فرفض الذهاب ، ولكنه بعث اليه اثنين من تلاميذه ، لكى لا يؤلمه . فلو أنه كان بخيلا أو شرها ، لانتهز هذه الفرصة وأسرع إلى القصر الذى كان واثقا بأنه سيستقبل فيه استقبالا كله إجلال وهناء .

وإذاً ، فقد تبين بوضوح أن إقلال هذا الفيلسوف من المتع المادية كان قناعة وزهدا ولم يكن بخلا ولا حرصا على المال ، وأن هذه الخطة كانت أحد آثار « كراتيس السينيكى » على أخلاقه

غير أنه بالرغم من تأثره بهذا الأستاذ قد لاحظ أنه فى معاملته مع الناس فظ متعجرف ، محروم من الرقة والعاطفة حرمانا تاما ، فكان من الطبيعى أن تقزز هذه الأخلاق شابا فاضلا ، اجتماعيا بشوشا مثل : « زينون » تربى بين أحضان نظريات « سقراط » ورسائل « أفلاطون » فهجر المدرسة محنقا ، وظل هائما على وجهه يتنقل بين معاهد الاغريق ودور العلم فيها زهاء عشرين سنة . وأخيرا أنشأ مدرسته فى أحد الأروقة الجميلة التى كانت قبل ذلك معدة لمباريات الشعراء والأدباء ولعرض التماثيل الفخمة .

وبعد أن ثبت « زينون » دعائم هذه المدرسة وصيرها قادرة على الدفاع عن آرائها ، بل على مهاجمة خصومها وترك فيها تلاميذ أذكياء علماء مثل « كليانت » و « كريزيب » وأشباههما .

ألمت به حادثة بسيطة دفعته إلى الاعتقاد بأن السماء تريد أن يموت في الحال وتأمره بالانتحار ، فبادر حالا إلى تنفيذ هذا الأمر المزعوم وأنهى حياته بيده في سنة ٢٦٠ قبل المسيح .

ولما علم صديقه « أنتيجونوس » ملك مقدونيا بموته أمر الاتينيين بأن يدفنوه في « نيكروبول » عظماء الاتينيين على الرغم من حظر التقاليد الأتينية دفن الأجانب في ذلك المكان ، فلم يسعهم إلا النزول عند إرادة الملك والموافقة على دفنه بين عظمائهم ، وليس هذا فحسب ، بل أمر الملك أن تكتب على قبره بالذهب هذه الكلمات :

« زينون السيتيومى » ابن « منازياس » علم الفلسفة أعواما طويلة في مدينتنا . انه كان رجل خير ، إذ كان يدعو الشبان الذين كانوا يرافقونه الى الفضيلة والاعتدال . وكان يقودهم إلى الصراط المستقيم ، مقدما إليهم جميعاً كمثل يحتذى حياته الخاصة التى كانت متفقة مع النظريات التى كان يعرضها » (١) .

مؤلفاته :

كتب « زينون » مؤلفات كثيرة ، ولكنها فقدت جميعها ولم يبق

(١) انظر الباب العاشر من الكتاب السابع من (حياة الفلاسفة) لديوچين لارس .

منها إلا شذرات قصيرة . وقد حفظ لنا « ديوجين لا إرس » عناوين أهم هذه المؤلفات . وهاك ماجاء فى قائمته منها :

في الأخلاق : — (١) عن الحياة متفقة مع الطبيعة . (٢) عن الطبيعة الانسانية . (٣) عن الهوى . (٤) عن الوظائف . (٥) عن الناموس — (٦) عن التربية الهيلينية .

في الطبيعة : — (١) عن النظر . (٢) عن العالم . (٣) عن التكهن — (٤) عن المسائل الفيثاغورية .

في المنطق :— دراسة على الألفاظ .

في الشعر والفن : — (١) المسائل الهوميرية . (٢) الشعر .

٢ - كليانت - حياته ومؤلفاته

ولد « كليانت » فى مدينة « أسوس » بآسيا الصغرى حوالى سنة ٣٣١ قبل المسيح . وكان فى أول شبابه من مشاهير الرياضيين البدنيين الذين كانوا يتخذون الرياضة مهنة يعيشون منها .

وفى سنة ٢٨٢ أى بعد أن زادت سنه على ثمانية وأربعين عاما م ارتحل إلى أتينا وهناك سمع محاضرات « زينون » فافتتن بها افتتانا جعله لايقوى على مفارقة هذا الأستاذ . ولكنه لما كان فقيراً معدما ، فقد قسم أوقاته الى شطرين : كرس أحدهما للفلسفة ، وأخذ يعمل فى الثانى كخادم حينا وكحمال مياه حينا آخر .

وكان حين يعوزه ثمن الورق يكتب آراء أستاذه على العظم والمحارم كان « كليانت » قوياً شجاعاً إلى حد أن كان معاصروه يدعونه

« هيركول الثانى » وكان صبورا ، وديعا ، متواضعا ، قنوعا ، شديد التحمس للعلم ، عظيم الاخلاص لأستاذه الى حد أن كان يؤثره على نفسه . وقد أراد ذلك الأستاذ أن يبتليه ، ليسبر غور ولائه له من جهة ، وليدرس نفسيته من جهة أخرى ، ففرض عليه أن يؤدى اليه كل يوم جانبا من أجره الضئيل الذى كان يتقاضاه من عرق جبهته ، فكان « كليانت » يفعل ذلك مغتبطا سعيدا وان كان لم يكتشف أنه امتحان الا بعد زمن طويل .

غير أنه كان مع ذلك بطئ التفكير المبتدع ، قليل التجديد إلى حد أن كان بعض الخبثاء من معاصريه يدعونه مازحين بالحمار . فكان يجيبهم ضاحكا : حقا إننى لحمار . ولولا ذلك لما قويت على حمل فلسفة « زينون » الشديدة الوطأة التى ليس فى مكنة غيرى أن يحملها . وكان — رغم بطء تفكيره — خفيف الروح ، حاضر النكتة . ومن دلائل ذلك عبارته عن تبرير تسميته بالحمار . ومنها أنه رأى يوماً بعض زملائه يهاجمون « أرسيزيلاس » فقال لهم : لا تهاجموا هذا الرجل فانه إن كان قد هدم الواجب فى نظرياته ، فقد احتفظ به فى حياته العملية . فلما سمع منه « أرسيزيلاس » هذا الكلام ، قال : أنا لا أحب المتملقين . فأجابه « كليانت » فى هدوء قائلا : أظن أننى لا أتملقك حين أقرر أن أفعالك تناقض أقوالك .

ولما توفى « زينون » خلفه على رياسة المدرسة وظل على رأسها اثنتين وثلاثين سنة حفظ أثناءها كيانها وجعلها قادرة على التمسك بمكانتها بين المدارس المعاصرة لها .

وأخيراً توفى فى سنة ٢٣٢ عن ١٠٠ عام ، وكان سبب وفاته أنه مرض مرضاً خفيفاً فأمره الطبيب بالحمية ، فلما هجر الطعام أثناء المرض أعجبته هذه الحالة ، فصمم على مواصلتها حتى الموت وقد فعل .

كتب « كليانت » نحو خمسين مؤلفاً تدور كلها حول تقوية مذهب « زينون » وشرحه والدفاع عنه بحجج منتزعة من نصوصه . أما بعد ذلك فليس فى مؤلفاته ابتداع يستحق الذكر إذا استثنينا روعة الأسلوب وجمال العبارة ، وأنه لطف شيئاً من جفاف مذهب « زينون » واستخلص من آرائه التجردية نواحى شعرية رقيقة .

٣ - كريزيب

ولد « كريزيپ » فى « سولو » بآسيا الصغرى حوالى سنة ٢٨٠ ولما شب اشتغل ككليانت بمهنة الرياضة البدنية ثم ارتحل بعد ذلك إلى « أتينا » وهو لايزال فى ربيع الحياة ، فتتلمذ على « كليانت » ومن المحتمل أن يكون قد حضر بعض دروس « زينون » الأخيرة .

كان « كريزيپ » — على عكس أستاذه — شديد الكبرياء ، قوى الاعجاب بنفسه ، عظيم الثقة بعلمه وتفوقه على جميع معاصريه حتى لقد سأله أحد الناس يوماً قائلا : إلى من أكل تربية ابنى ؟ فأجابه « كريزيپ » بقوله : إلى أنا طبعاً ، لأنى لو علمت أن فى هذا العصر من هو أعلم منى ، لاتجهت إليه توا ، لأتلقى عنه الفلسفة . وكانت كبرياؤه كثيراً ما تدفعه إلى احتقار أستاذه « كليانت » رغم شيخوخته وفضله عليه . ولعله كان معذوراً فى وثوقه بنفسه إلى هذا الحد ، لأنه كان حاد الذكاء ، غزير

العلم ، قوى النشاط ، كثير العمل إلى درجة يكاد ينفرد بها لا بين معاصريه فحسب ، بل بين أفذاذ العصور الماضية ، إذ حدثنا « ديوجين لا إرس » أنه ألف سبعمائة وخمسة وثلاثين كتابا ، وأنه أقام وحده بكتابة موسوعة علمية كانت غايته منها أن تمحو موسوعة المدرسة الأرسطوطاليسية لتحل محلها فى البيئات المثقفة .

وبعد أن توفى « كليانت » خلفه « كريزيپ » على رياسة المدرسة وظل يناضل عنها نحو أربعة وعشرين عاماً . وإليه يرجع الفضل فى انتصار المدرسة الرواقية حيث أوضح منطقها وبرهن على سلامته أمام معاصريه ، ودافع عن آرائها دفاعا مجيداً ضد المدارس : الابيكورية والارتيابية والاكاديمى الحديثة ، فأظهر فى كل هذا الدفاع بسالة علمية وأدبية نادرة المثال وكل ما أخذه عليه النقاد هو أن أسلوبه لم يكن من النوع العالى الذى اعتاده علماء الاغريق .

ولا ريب أن السبب الأول فى هذا هو الاسراع الذى اتخذه ديدنه فى التأليف ، فعنى بلباب الموضوعات ولم يقف عند كل لفظة ينمقها ويؤنقها فجاءت مؤلفاته من النوع العادى .

وأخيراً توفى هذا الحكيم الجليل حوالى سنة ٢٠٨ بعد هذه الحياة الملتهبة نشاطا واجتهاداً ، والحافلة بالمؤلفات القيمة النافعة .

هذا ، وللمدرسة الرواقية أنصار آخرون ذكر التاريخ أسماءهم ولم يصل إلى أيدينا شىء من منتجاتهم مثل : « أريستون الكيووى » و « دينيس الهيراكليهى » و « هيريلوس »

(ج) مصادرنا عن هذه المدرسة

لم يبق لنا من مؤلفات هؤلاء الزعماء الثلاثة إلا عناوينها وبعض شذرات متفرقة منها وصلت الينا على يدى « ديوچين لا إرس » فكانت عاملا هاما من عوامل إنارة الطريق أمام الباحثين المحدثين لفهم مذهب هذه المدرسة بالقدر المستطاع .

ومن هذه المصادر أيضا ذلك الموجز القيم الذى لخص به « ديوچين لا إرس » منطق هذه المدرسة ، مسترشدا فى ذلك بكتاب « مختصر الفلاسفة » تأليف « ديوكليس ماجنيس » السينيكى الذي عاش فى القرن الأول قبل المسيح .

أما بعد هذين المصدرين فلا توجد الا مصادر كتبت فى عصور متأخرة مثل مؤلفات « الرواقيين » المتأخرين الذين عاشوا فى العصر الأمبراطورى الرومانى ومثل كتب التاريخ العام كمؤلفات : « سيسرون » و « فيلون الاسكندرى » ومثل مؤلفات خصوم « الرواقيين » ككتابى « بلوتارك » اللذين عنون أحدهما : « ضد الرواقيين » وعنون الثانى : « عن تناقض الرواقيين » وكمؤلفات : « سكستوس أمبريكوس » الارتيابى الذى عاش فى القرن الثانى بعد المسيح . وكمؤلفات « جاليان » الطبيب الذى عاش فى القرن الثانى ، ومؤلفات القسس المسيحيين الذين عاشوا فى القرن الثالث .

هذه هى المصادر التى تناولت المدرسة الرواقية . ويجب على الباحث الدقيق أن يحتاط منها كل الاحتياط ، لأن كتابة المحايدين

عن هذه المدرسة موجزة، وكتابة الخصوم فيها كثير من التحامل الذى تجاوز بمؤلفيها حدود النزاهة العلمية وخرج بهم عن حد احترام الحقيقة والتاريخ، ولكن هذا الحذر لن يحول بيننا وبين محاولة استخلاص الحقائق الثابتة عن مذهب هذه المدرسة فى حياد لا يتأثر بالأهواء والنزعات وهاك ما استخلصناه عن فلسفتها :

(د) تعريف الفلسفة وموضوعها

لم تعدل المدرسة الرواقية بالفلسفة عن عالميتها القديمة . فعرفتها بذلك التعريف الواسع الشامل حيث قالت : « إنها علم الالهيات والانسانيات » فاستطاعت بذلك التعريف أن تدخل فى دائرة اختصاص الفلسفة كل معرفة بشرية من غير استثناء، ولكن هذا التعميم لم يمنع « الرواقيين » من أن يوجهوا الفلسفة وجهة أخلاقية فيتفقوا فى هذا مع « سقراط » وإن كانوا يختلفون معه حين يقررون أن الحكمة هى فن تطبيق كل نافع فى الحياة . ولهذه الواقعية الواضحة التى استحدثتها « الرواقية » فى الفلسفة ظن البعض أنها نزلت بها من سموها إلى المستوى العامى، ولكن هذا غير صحيح . وكل ما فعله « الرواقيون » عدا تلك الواقعية هو أنهم أكثروا من تشبيه الفلسفة بالأشياء المادية، ليقربوها إلى أذهان العامة، فحسب معاصروهم أنهم هبطوا بها الى المادية، وهم فى هذا جائرون، ومن هذه التشبيهات أنهم قرروا أن الفلسفة كحيوان، عظمه وأعصابه المنطق، وروحه الطبيعة، ولحمه الأخلاق . أو هى كبيضة، قشرتها المنطق، وزلالها الطبيعة، وصفارها الأخلاق .

فالمنطق عندهم دائما هو السياج الحامى . والأخلاق هى الثمرة المقصودة والغاية المنشودة . والطبيعة هى الموضوع الذى إذا حمى بالمنطق أنتج تلك الثمرة لا محالة .

ولا ريب أن هذا التعريف : « علم الالهيات والانسانيات » قد أدخل فى دائرة الفلسفة كل معرفة بشرية ولكن هذه الدائرة ليست واسعة النطاق كما يتبادر الى الذهن للوهلة الأولى ، بل هى ضيقة أشد الضيق ، لأن كلمة « إلهيات وإنسانيات » معناها الكون كله ، وهذا الكون بتمامه نشأ عندها من النار على ماسيجىء بعد . وأما العناصر الثلاثة الأخرى : الهواء والماء والتراب ، فهى ليست إلا ناراً حائلة . ولهذا كان معنى قولها : « الفلسفة هى معرفة الالهيات والانسانيات » يساوى قولها « الفلسفة هى معرفة النار على أصلها وبعد استحالتها » . ولا يخرج أى شىء فى الكون : قديمه ومحدثه عن ذلك .

موضوع الفلسفة إذاً ، عند هذه المدرسة هو الطبيعة وأداتها الضرورية التى لاتؤتى ثمارها إلا بها هو المنطق .

أما مهمتها فمحدودة . وتتلخص فى أن تنبذ كل ما ليس معقولا وأن لا ترى متحكما فى الطبيعة ولا فى السلوك الانسانى شيئا آخر غير العقل ، ولكننا يجب ان نلاحظ أنها لاتعنى العقل الذى عناه « أفلاطون » وهو « المستنير بالبصيرة » الذى يمكن أن يستغنى عن الحواس وأن يستهين بمواهبها ، مكتفيا بالالهام الناجم عن الفضيلة والرياضة . وإنما العقل عندها هو الذهن المتصل بالحواس ، والمعقول والمحس متشابهان لايختلف أحدهما عن الثانى . ولهذا فالمنطق والطبيعة والأخلاق عندها ممزوجة بعضها

بعض بحيث لا يمكن فصل أحدها عن الاثنين الآخرين ، لأن كل ما في الوجود من سلوك مقود بالعقل الذى لا ينفصل من وسائله الضرورية وهى الحواس . فبالمادة ترتبط الأسباب والعلل ، وبالمنطق تتعلق العروضات الذهنية . وبالأخلاق تقاد الحوادث والسلوك ، فينشأ عن هذا المزيج انسجام عام في الحياة الانسانية . وإذاً ، فالرواقى الصحيح يجب أن يكون منطقيا وعالما طبيعيا وخيراً ، لأن الفضيلة تاج الأعمال ، والمنطق المؤسس على الطبيعة هو السياج المحكم الذى يصون هذا التاج من عبث العابثين .

(٥) المنطق

إن نظرية المعرفة عند الرواقيين تقتضى إدخال جميع المدركات في دائرة المحسات التى نبذها « أفلاطون » نبذاً تاما ، لأن كل إنسان في رأيهم يستطيع أن يصل إلى الحقيقة عن طريق المحسات ، بل إن الحكيم نفسه يمكن أن يرقى إلى أعلى مرتبة في المعرفة دون أن يتعدى دائرة المحسات . وإذاً ، فيجب أن يبنى الفكر قضاياه المنطقية على أسس جزئيات منتزعة من الطبيعة المحسة المفهومة بالبداهة ثم يصعد من هذه الجزئيات إلى النظريات المعقدة في شىء من التدرج والنظام ، وبهذا يبسط المنطق وينقى من تلك التعقيدات الملتوية التى زج به فيها « أرسطو » وتلاميذه الذين كثيراً ما أسسوا منطقهم على جزئيات حسبوها بديهية ، فاذا هى نظرية تحتاج في تأملها إلى مجهود كبير ، ولهذا كان « زينون » رئيس هذه المدرسة يصدر في فلسفته عن أبسط القواعد المنطقية وأكثرها انطباقا على الجميع وهجر ذلك التمحل الذى كان شائعا عند الفلاسفة

السابقين ، فجزم بأنه لا يوجد حقا إلا الكائنات المحدودة التى تغدو وتروح على ظهر الأرض والتى يمتاز بعضها عن بعض طولا وعرضا وعمقا . وأما ما يدعى البعض وجوده من روابط بين هذه الموجودات وعالم أجنبي عنها يدعى بالكليات التجردية ، فلا حقيقة له ألبتة . وأما « مثل » أفلاطون ، فهى أدخل فى باب النفى من تلك الكليات .

وإذاً ، فكل ماله صفات الجرم من : طول وعرض وعمق ويشغل قدرا من الفراغ هو وحده الحقيقى الذى يستطيع أن يؤثر بوساطة التماس الذى يحدث من تلاقيه معغيره ، وكل ما ليس كذلك لا وجود له . أى أن « اللامادية » البحتة لا توجد . وما عرفنا هذا إلا بوساطة إدراكنا الذى مأتاه الاحساس ، والذى لولا هذا التلاقى الآنف الذكر لما فزنا به، لان فعل العقل عند هذه المدرسة يجب أن يفهم على معنى مادى أو روحى ممثل فى المادة ما دام أن الجسم هو عندها وحده الموجود الجدير بالفعل والانفعال . وما دام العقل يفعل فهو جسم والذى يقع عليه فعل العقل هو جسم كذلك . ويسمى الأول بالعقل أو الفاعل أو المؤثر ، والثانى بالمادة أو المنفعل المتأثر . وهذا الثانى عندهم دائما مشتمل على الأول .

وبناء على كل هذا فليست المعرفة الكاملة هى الاحاطة بالمدركات عن طريق البصيرة الفطرية كما هو مذهب « أفلاطون » ولا عن طريق الذهن ولو بعد انقطاع الصلة بين الحواس والمحسات كما هو رأى أرسطو ، وانما هى ما نحصله من معلومات بوساطة حواسنا الظاهرة وأذهاننا فى حالة استمرار الصلة بين الشىء المدرك والقوتين المدركتين وهما : الحاسة والذهن.

وعلة ذلك أن العبرة فى المعرفة ليست بالأشياء المعروفة ، بل بالحكم على هذه الأشياء ، لان صور المحسات التى تنطبع فوق صفحة النفس

تظل سلبية إلى أن يتولى الذهن الحكم عليها .

غير ان هذا الحكم يختلف صحة وبطلانا باختلاف قرب هذه الصور من الحقيقة وبعدها عنها . وهذا الاختلاف ناشىء دائما من أسباب مادية بحتة كصحة الحاسة المدركة ومرضها أو كاقتراب المحس من الحاسة وابتعاده عنها وما أشبه ذلك . فاذا تحققت أسباب صحة الصور المحسة وكمالها انطبعت فى الذهن انطباع الختم فوق الشمع وإلا انطبعت على هيئة مخالفة للواقع ، وظلت كذلك حتى يصدر عليها الحكم . فاذا كانت القوة الحاكمة بريئة من الموانع ، كان الحكم صحيحا ، وإلا كان باطلا أو مضطربا .

ومما يحقق كمال قوة هذه الصور أو المفاهيم المنطقية فى الذهن استمرار صلة الحواس بالمحسات ، إذ لا ريب أن هذا الانطباع فى حالة اجتماع المنطبع والمنطبع فيه يكون أكمل منه فى حالة افتراقهما . ولهذا كان قولك : هذا الرجل يكتب الآن فى أعلى درجات الحقيقة عند هذه المدرسة . ومن ثم أطلقت على هذا النوع اسم : « المحدود » . وكان قولك : إن فلانا كان يكتب أمس أقل كمالا من الأول ، فأطلقت عليه اسم « نصف المحدود » . وقولك : ان الناس يكتبون أقل من النوعين السابقين ، فدعته بـ « اللامحدود » . والسبب فى ذلك هو ان حكمك فى العبارة الأولى منصب على منطبع ومنطبع فيه حاضرين ، وفى العبارة الثانية منصب على منطبع ومنطبع فيه مفترقين . وفى العبارة الثالثة منصب على قياس استنتاجى بحت ، مأتاه التصديق بوجود الكليات من أنواع وأجناس ، وهى فى نظر هذه المدرسة غير موجودة وجودا حقيقيا ، وانما

هى من صنع الذهن تخلق فيه على أثر انطباع صور لمحسات الخارجية .
وبهذا تكون هذه المدرسة اسمية اعتبارية على النحو الذى رأيناه فى مدارس العصر السابق .

وعندها ان هذه المفاهيم تتألف فى الذهن على خمس كيفيات أو أن قضاياها التى كانت تستخدمها فى تعقلاتها خمسة أنواع ، وهى : الفرضية والارتباطية والعنادية والسببية والنسبية .

فالفرضية هى التى تتعين فيها رابطة بين لازم وملزوم مثل : اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . والارتباطية هى ما يمكن فيها اجتماع شيئين دون تلازم بينهما مثل : هذا الكائن متنفس ومفكر . والعنادية هى ما استحال فيها اجتماع طرفيها معا ، مثل : إما أن يكون النهار أو الليل موجوداً . والسببية هى ما وجب فيها أن يكون أحد طرفيها علة فى الآخر ، مثل : كلما وجدت النار وجدت الحرارة . والنسبية هى ما أمكن فيها تحقق النقص أو الزيادة مثل : النهار فى نوره أقوى من الليل فى ظلامه .

وكما أن حواسنا المادية تتصل بأذهاننا ، كذلك هذه الصورة ترتبط بالموجودات الخارجية الحرة ، أو بعبارة أدق : إن المعقول يرتبط بالمحس كما ان العقل يرتبط بالحواس ، غير ان بعض هذه الانفعالات التى تلهمنا الصور إياها ، لها أهمية خاصة ، وهى الانفعالات الشاملة لعموم الأفراد والتى تظهر منذ الطفولة وتطوف بالروح للوهلة الأولى دون تأمل ولا تفكير . فاذا ما ظهر التفكير فيما بعد ، وجد تلك الانفعالات قد أحدثت أثرها فى النفس بطريقة عملية تشكلها كما تشاء لها طبيعتها ،

ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه الانفعالات ليست هى « فكر » أفلاطون ولا مثله كما يجب أن نلاحظ انها ليست متساوية فى درجة القوة والصحة ، وإنما أقواها وأصدقها هو ما كان منها عاما ومتقدما كتلك الانفعالات التى تنتقش فى ذهن الطفل بمجرد صلاحيته للانتقاش وما يحدث بعدها يكون أقل منها قوة وثباتا . وهكذا كل درجة أقوى وأعم من التى تليها . وهى مرتبطة جميعها كحلقات السلسلة كما أن حوادث الحياة وعللها ومعلولاتها التى تكون هذه الانفعالات متماسكة هى الاخرى . وعند هذه المدرسة أن القضايا المنطقية مرتبة على هذا النحو ذاته . فكل ما كان منها عاما وبسيطا وأسهل إدراكا ، كان أدخل فى باب الحقيقة وأجدر بالاطمئنان اليه والاعتماد عليه فى تحصيل المعارف وتأسيس الأحكام . وعلى هذه القاعدة بنت آراءها المنطقية وحددتها تحديدا خاليا من الشك والتموج .

(و) الطبيعيات

وكما بسطت هذه المدرسة المنطق بسطت الطبيعة ، فصرحت بأن « اللامادية » المحضة لا وجود لها ، وأن الكائن هو وحده الموجود ، وأما « اللاكائن » فهو لاشيء . ومعنى هذا أن « اللاجسمية » البحتة غير موجودة قطعا فالاله والنفس البشرية وصور الأجسام وخواصها وصفاتها وألوانها وطعومها وروائحها ونبراتها ، كلها مادية أو ممتزجة بالمادة وكذلك الخير والشر والفضيلة والرذيلة مثل الكرم والبخل والرحمة والقسوة والطيبة والخبث ، والغضب والحسد ، والهوى والسرور ، والألم والانفعال

كل هـذه كائنات مادية ، ولولا ماديتها لما تحقق تأثيرها العملى فى الكائنات .

ولم تقف أوهام الرواقيين عند هذا الحد ، بل صرحوا بان الايام والأسابيع ، والشهور والفصول والسنين ، كلها كائنات مادية لتحقق تأثيرها الواقعى فى الموجودات : حيها وجامدها .

ويلاحظ الأستاذ « زيلير » أن مادية الرواقيين تشبه كل الشبه مثالية « أفلاطون » أو أن الرواقيين قد استعاروا جميع خواص المثالية الافلاطونية وعزوها إلى ماديتهم . فكما أن الانسان عند أفلاطون لايكون خيراً ولا جميلا إلا بمساهمته فى مثالى الخير والجمال ، كذلك لا يكون الانسان عند هـذه المدرسة خيراً ولا جميلا إلا بمساهمته فى مادتى الخير والجمال .

وكما أن « اللامادية » المحضة غير موجودة كذلك خلاء المكان من الأجسام ضرب من الخيال العابث ، لأن الوعاء متى خلا ، تلامست أجزاؤه ، وتماسكت حواجزه تماسكا لايسمح بمرور أى شىء من بينها .

ولما كانت الأجسام قابلة للانقسام قبولا لايتناهى ، فقد يمكن أن يشغل قدرا من الفراغ عدة أجسام ممتزجة امتزاجاً تاما ، ولكن لاينبغى أن يفهم هنا أن هـذا الامتزاج مهما دق يمكن أن يفقد تلك الأجسام شخصيتها إن كانت مختلفة تكوّن كل واحد منها من عنصر أو عناصر متباينة . كلا ، بل إن الاحتفاظ بالشخصية قد يتفق للأجسام الناشئة من أصل واحد أو المكونة من عنصر واحد كالتوءمين أو كورقة الشجرة الواحدة ، فان كلا من التوءمين والورقتين رغم وحدة الأصل فى الاولين

ووحـدة المنصر فى الآخرين يظـل محتفظا بشخصية خاصـة تميزه عن نظيره .

١ـ عناصر الكون

لايوجـد للـكون عنصر أزلى وأبدى إلا النار ، فهى العنصر الأول « اللامادى » الذى عنه انبثقت العناصر الثلاثة الأخرى : الهواء والماء والتراب . وهى مادية وحادثة وقابلة للفنـاء ، والفناء هنا هو التـلاشى فى النار . وكيفية نشوء هذه العناصر الثلاثة أو انبثاق العـالم عن الاله عندها هى أن الاله نفث نفثة من النار فبرزت إلى الخارج مغلفة بجسم من الهواء ثم ملأت الفضاء بخاراً ، ثم سـقط بعض هـذا البخار ماء ثم جف بعض هذا الماء فصـار ترابا ، ثم اجتمعت هذه العناصر الأربعـة فتكونت منها الـكائنات كلها ، وظل الجوهر الأساسى وهو الحياة النارية أو الالهية ممثلا فى كل كائن إما تمثيلا فعليا ، وإما تمثيلا قويا .

وبذلك كانت هذه المدرسة « ديناميكية » لأن المادة عندها مشتملة على العقل ، وهو ممتزج بجميع أجزائها كما تمتزج قطرة الخمر بالماء أو كما يمتزج العطر بالهواء ، فينتشر الأول فى أجزاء الثـانى انتشارا له نتائجه الخطيرة ، ولـكنه لايفقد أحدهما شخصيته ولايلاشيها فى الآخر . وهذا النوع من الامتزاج يسمى عندهم بالامتزاج العام أو الكلى .

ولما كانت النار عنـدها بعض الاله ، فهى لا تفـنى ، وإنما تعود بطريق الجـذب إلى أصلها وكليتها . وهذا هو منشأ الحلولية والوحدية عندها .

وعلى عكس هذا النظام النشوئى ينتج الفناء الزمنى الذى يلحق العالم فى عصور منظمة يدعى كل واحد منها بالسنة الكبرى . ومعنى هذا أن كلا نشأ من النار ، والى النار يعود .

٣ - نوعا الكائنات

تنقسم الأجسام إلى قسمين : القسم الأول جامد وهو ماتكون من أحد العنصرين المادين فقط أو منهما معا ولم يحل فيه العنصر الأسمى وهو النار أو الروح حلولا فعلياً . والقسم الآخر حى ، وهو ما اشتمل على عنصر الحيوية فيما عدا الانسان أو على الروح فى الانسان . وإذا فكل موجود حى مكون من عنصرين متمايزين : الجسم والروح . وهما متحدان اتحادا لا يعتوره زوال ولا انحلال مادامت الحياة ، ولكن هذا الاجتماع حصل بطريقة بسيطة لامركبة ولامعقدة ، لأن الانسان إذا فكر فى شىء من التعمق يجد أن الصورة فى ذاتها ليست مثنوية ولاتعددية ، وإنما هى وحدية . وهى لهذا توحد المادة التى تجتمع معها ذلك الاجتماع والانسان مكون من العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . فأما التراب والماء - وهما العنصران السلبيان - فيكونان جسمه . أما الهواء والنار - وهما العنصران الايجابيان - فيكونان روحه . ولهذا فالموت هو لفظ آخر نفثة من الهواء الحار المحمل بالنار . وهذه العناصر كلها راجعة فى النهاية إلى النار كما أسلفنا ، لأنها هى العنصر الأولى الذى خلق منه كل شىء وسيعود اليه كل شىء . فالعالم لاينعدم ، وإنما يتلاشى كله فى فيضان من النار ثم يعود فيبعث من جديد من هذا الفيضان .

واذاً ، فالنار الجزئية المنبعثة من الاله أو من النار الكلية والراجعة اليها هى روح الوجود كله ، وأما الوصول الى الكمال فلا يتحقق الا بتطهير الأجسام أو بتنقية العنصرين السلبيين تبعاً لقانون طبيعى ضرورى يستسيغه العقل المدبر الذى لا يقع أى شىء فى الكون بدون تدبيره .

من هذا يتضح أن مرمى المذهب الرواقى هو حمل معتنقيه على الايمان بأن الكون كله مصير بالعقل العام وبأن مافيه من كبريات الكائنات وصغرياتها لا يخرج شىء منه عن دائرة النظام الشامل وأنه لا يوجد للفوضى ولا للمصادفة أى أثر فى الوجود .

وعندها أن الحركة والتغير والزمان ليست أمارات النقص ولا وسائل الكمال كما هى الحال عند أفلاطون و « أرسطو » وانما العالم عندهم — على الرغم من وجود هذه الحركة والتغير فيه — هو فى أعلى أمواج كماله ، وأن الحركة هى نفسها فى كل لحظة من لحظاتها حدث وليست ممرا للأحداث كما كان القدماء يعتقدون .

أمان الزمان والمكان فليسا جسمين ، وبالتالى : ليسا حقيقتين من الحقائق ، لأنه لا حقيقة عندهم الا للجسم كما أسلفنا . ولا يعترض على هذا بأنهما يؤثران ولا يؤثر الا الموجود الحقيقى ، فانهم ينكرون تأثير الزمان والمكان فى الاحداث ويعزون كل أثر فيها الى القوة الداخلية عند فاعلها ، ويصرحون بأن تغير هذه الأحداث من الضعف الى القوة ، ومن القوة الى الضعف ناشىء كله من تغير هذه القوى الداخلية .(١).

---

(١) انظر صفحات ٣٠٧ وما بعدها من الجزء الاول من كتاب الاستاذ بريهيه .

(ز) الالهيات

ترى هذه المدرسة أنه لاموجود إلا العالم الذى هو الاله وتطلق كلمة الاله عند هذه المدرسة بمعنيين : عام وخاص . فبالمعنى العام تكون كلمة الاله مرادفة لكلمة الكون كله . وبالمعنى الخاص يكون المراد منها الروح المدبرة الحاكمة فى جسم الكون وعلى هذا الاعتبار الاول تكون هذه المدرسة وحدية تقول بوحدة الوجود . وعلى الاعتبار الثانى تكون حلولية ترى أن الروح الالهى حال فى كل جزئية من جزئيات جسم الكون . واذا دققنا النظر اتضح لنا أن هذه المدرسة ليس لها إلا مذهب واحد تفرع الثانى عنه بالضرورة ، لأن الأصل هو وحدة الوجود ، إذ لم يكن إلا الروح الالهى وهو النار ثم استحال بعضها إلى جسم حلت فيه بقيتها . فاذا نظرنا إلى الأمر قبل استحالة هذا الجزء من النار إلى جسم حكمنا بوحدة الوجود . وإذا نظرنا إليه بعد هذه الاستحالة واعتبرنا المستحيل عنه ، حكمنا بالحلولية ، لأن الحلولية تقتضى الغيرية كما أن الوحدة تستلزم العينية .

وعلى الاعتبار الأول ، وهو وحدة الوجود ترى هذه المدرسة أن الاله الذى ليس إلا العالم بتمامه كائن مستدير محدود متعلق فى الفضاء تمسكه طبقة من النار المنبثقة عنه ، والأرض منه بمنزلة المركز وحولها كل الكواكب ، وهذه الوحدة العالمية الالهية كلها حياة وحركة وتدبير وخلود . وقد تتمشى مع الاعتبار الثانى فتقول : إن الاله هو روح حية مدبرة فى جسم هذا الكون العام . وإذاً ، فمدلول الاله والعقل واحد على هذا

الاعتبار . وبناء على ذلك يكون خضوع هذه المدرسة العقلى خضوعا للاله الذى هو كل شىء ، والذى ليست الأشياء جميعاً إلا أبعاضاً له ، ولهذا كان الواحد منهم يعتبر نفسه ويعتبر كل حكيم يسير طبق قوانين العقل الطبيعية جزءاً من الاله ، له شأن فى تصريف هذه الحياة ، وفيه ناحية خالدة لا تختلف عن خلود الاله إلا كما يختلف الجزء عن الكل ما دام جسم كل إنسان يعتبر عالما بتمامه . وعقله هو المدبر لهذا العالم الصغير كما أن الروح الازلى هو مدبر جسم الكون الكبير . ومن هذا نشأت الجملة المعزوة إلى « الرواقيين » وهى : « إن الاله إنسان كبير ، أو الانسان إله صغير . »

وعلى الجملة ، فهذا العالم المادى هو جسم الاله ، والعقل المحرك هو الروح القدسية الحالة فى الانسان كما هى حالة فى كل شىء ، لأن كل شىء عندهم فيه حياة إما كامنة ، وإما ظاهرة ، وهى النار المحركة للكون جميعه من : خاص وعام .

وإليك رأى الاستاذ « سانتلانا » فى ألوهية هذه المدرسة على سبيل الاستئناس . قال :

« والحاصل من مذهب أهل الرواق الأول بوحدة الوجود أى أنه ليس هناك إلا عالم واحد وجوهر واحد هو عقل ومادة لا يمتاز أحدهما عن الآخر . قالوا لو كان العقل مخالفاً للمادة لما أمكن الاتصال بينهما فوجب أن يكونا جوهراً واحداً ، وإلا فلا وجه لتأثير أحدهما فى الآخر . قالوا: على قول أفلاطون هو ما يصح فيه الانفعال أو الفعل فعكسوا عليه تحديده وقالوا : هذا لا يطلق إلا على الجسم ، فما من وجود إلا وهو جسم

ومادة. أطلقوا ذلك على صفات الأجسام وعلى الكليات وعلى ما يتصور في العقل. والجسم عندهم هو هذا المحسوس المتحيز المركب من أجزاء مادة قالوا إلا أن هذه المادة لا تقوم ولا تبقى إلا اذا كانت فيها قوة ألطف منها تمسك أجزاءها وتضبطها وتربطها بعضها ببعض، وهذه القوة هي التي سموها بالقوة الضابطة والماسكة، وما هي إلا نوع قوة عقلية، مصدرها ما هو أعلى منها وألطف من القوى، ومصدر الكل القوة الالهية التي سموها بالعقل. قالوا: والعالم كالحيوان، جسده هو هذا المحسوس وروحه العقل وهو عندهم الاله مفارق للمادة ممتزج بها امتزاج الدم بسائر الأعضاء وسريانه فى العالم المحسوس. فحصول الحياة والحركة والحس والعقل فى الموجودات كل على حسب رتبته من الوجود. ومن ذلك ما نشاهده فى العالم من النظام والترتيب وما تستقر به من مناسبة الحركات ومنافع الأعضاء وآثار العقل فى أحسن الموجودات، فان الكل أثر الاله ودليل على حضوره وحلوله فى نفس المادة لا بصفة مؤثرة من خارج، بل بصفة قوة عاقلة مركوزة ممتزجة به تقود الطبيعة وكل فرد من المفردات إلى ادراك الغاية القصوى منه. قالوا: فهذه الغاية هي العلة فى وجوده ارتبطت بعلة أخرى كانت هي الموجبة لوجود تلك العلة وهلم جرا (١)

الالهة الثانويون

ترى المدرسة الرواقية أن للاله مساعدين خالدين يدعون بالآلهة الثانويين، وهم الذين تتصل بهم الشعوب عن طريق العبادات الدينية،

(١) أنظر صفحتي ٦١ و٦٢ من كتاب «تاريخ المذاهب الفلسفية للاستاد سانتلانا»

ولهم بعض التصرفات التدبيرية فى الكون ، وإن كانوا جميعاً خاضعين للاله الأكبر .

وعندى — كما رأى القسيس « أوريجين » من قبل — أن ألوهية هذه المدرسة مضطربة متناقضة ، لأنها بينما تجل الاله وترفعه إلى أسمى درجات الكمال وتجزم بأنه لا يشبه ألبتة الكائنات التى يديرها تعود فتقول فى موضع آخر : إنه هو والكون شىء واحد . وأكثر من ذلك أنها بينما تجعله هو الأصل الأوحد ، والكائن المنفرد بالأزلية والأبدية وتعتبر كل شىء فى الكون فيضا عنه وتثبت له القدرة التى لا تحد ، والاستغناء الذى لا يحاط بعظمته ، تعود فتصرح بأن له مساعدين يدعون بالآلهة الثانويين ، وهم الذين يتصلون بالبشر رضا وغضبا عن طريق الأعمال : خيرها وشرها . وهذا نقص ، لأنه يثبت عجزه عن قيامه بأفعاله وحده دون مساعد ولا معين . على أنى لا أدرى هل هؤلاء الآلهة الثانويون مستمتعون بالكينونة الأزلية والديمومة الأبدية أو هم تحت قانون الانبثاق والجذب يظهرون فى الخارج حينا ، ويختفون فى الكل الأعلى حيناً آخر . وإذا كانت الأولى ، فبم امتاز عليهم ؟ وبم أخضعهم حتى أنزلهم إلى درجة المساعدين ؟ . وإذا كانت الثانية فبم امتازوا عن طبقة الانسانية ؟ ولم صعدوا الى درجة الألوهية ولو أنها ألوهية ثانوية ؟

الحق أن الرواقيين قد تأثروا فى هذه المسألة بالأساطير الاغريقية الخاصة بـ « زوس » الاله الرئيس وبقية الآلهة الثانويين .

(ع) النفس

ترى المدرسة الرواقية أن النفس البشرية نفثة من النار لفظها الكل

الأعلى ، مغلفة بطبقة من الهواء سارت بعد خروجها الى جسم الانسان المكون من عنصرى : الماء والتراب فأجرت فيه الحياة الفعلية ، لأن الحياة الكامنة لا تفارق أى جزء من أجزاء الكون . وهذه النفس فى الانسان هي مناط صلته بالهه وموضع صلاحيته للمعرفة ، فاذا تم الفصل الذى يجب أن يمثله الفرد على مسرح الحياة ، لفظ آخر نفس من الهواء المحمل بالنار . وإذ ذاك تغادره الحياة الفعلية حينا الى أن يحين موعد دوره فتعود اليه . أما تلك النفثة التى يلفظها المائت فانها لا تفنى وانما تصعد الى حيث الكل الأعلى فيجتذبها فتختفى فى ذاته الى أن يؤوب أوان انبثاقها مع الفوجة التى هى منها فتنبثق وتعود سيرتها الأولى .

والنفس عند هذه المدرسة طاهرة نقية لا يلحقها الدنس الذى ينغمس فيه العنصران الماديان ، لأنها جزء الروح القدسية الالهية .

وعندها أن النفس خاصة بالانسان ، أما الحيوان فليس مشتملا إلا على غريزة وليس لديه من العقل الذى عند الانسان عين ولا أثر . وأما مانشاهده عند الحيوانات من المحبة والكراهة والنظام والعناية بالاسرة فليس ناشئاً ألبتة عن العقل ، وانما هو الهام من العقل العام .

أما النبات فهو أحط من الحيوان ، لأنه ليس مشتملا الا على حيوية بسيطة لم تسم الى درجة الغريزة الحيوانية . وعندهم أن هذه النفس مقرها القلب ويتفرع منها سبعة أغصان ، منها خمسة تمتد الى الحواس الخمس ، والسادس يمتد الى مخرج الصوت . والسابع الى عضو التناسل الذى بوساطته تخرج نفثة الحياة الفعلية فتتصل بالمادة المنصبة فى الرحم ، ولكن هذه الحياة ليست روحا بالمعنى الكامل ، بل انها أثناء

وجود الجنين فى بطن أمه تكون أشبه شيء بحيوية النبات فاذا ولد الطفل ارتفعت هذه الحيوية فصارت روحا حيوانية أو غريزة. فاذا آن أوان الادراك ارتقت حتى أصبحت نفساً إنسانية (١) .

ومن مميزات النفس البشرية الاختيار الذى عن ايجابيته تحدث الأفعال ، ومن سلبيته ينشأ الترك .

(ط) الأخلاق

ينقسم الخير عند هذه المدرسة إلى قسمين : خير خاص أو شخصي وخير عام أو مطلق . فالأول هو كل ما تنعطف اليه الطبيعة البشرية انعطافا غريزيا ليس للتفكير العقلى فيه مجال ، وهذا الانعطاف يكون دائما فى الطرف الأول من حياة الانسان على الأرض أى فى عهد الطفولة الذى تتحكم فيه الغريزة الحيوانية التى لاتهتم إلا بالنفع الشخصى . ومثال خيرات هذا القسم : الصحة واللذة المعتدلة وما شاكل ذلك . أما القسم الثاني فهو ما كان نافعا للهيئة الاجتماعية وإن ترتب عليه مناقضة الغريزة . وكل خير من خيرات هذا القسم هو فى ذاته كامل لايحتاج إلى غيره ، وذلك مثل الفضائل بانواعها . ويدعى هذا القسم بالخير الادبى . ونحن منعطفون بفطرتنا إلى القسمين جميعا ، ففى طبيعتنا الغريزية الأولى انعطاف نحو الخير المادى . وفى داخل نفوسنا قوة تدعونا دائما الى الخير الادبي ، وهي العقل . وهذا النوع الاخير هو الجدير عند الرواقيين بالاحترام . أما الصحة والثروة والجاه وما شاكلها فهى عندهم لا تستحق اسم الخيرات

(١) أنظر الفصل الحادي والاربعين من كتاب « تناقضات الرواقيين » تأليف «بلوتارك »

إلا مع شيء كبير من التجوز .

أما الفضيلة عندهم فهى مرادفة للخير الأدبى ، وتنقسم الى فضيلة أساسية وهى الحكمة ، وفضائل ثانوية وهى الخيرات الاخلاقية كالاعتدال والعدالة والشجاعة . ويتوصل إلى أولاها بالعقل المحض ، وإلى الباقيات بالارادة المضاءة بالعقل . على أن الحكمة جامعة لكل الفضائل ، لأن الاعتدال هو الحكمة فى اختيار الرغبات ، والعدالة هى الحكمة فى تقدير الأنصبة والحظوظ والاحكام . والشجاعة هى الحكمة فى احتمال آلام الحياة الى حد الجمود التام أمام نكباتها وأرزائها وطرد كل التأثرات والانفعالات التى تعقب الحوادث المؤلمة . ومن أهم هذه الفضائل أيضا فضيلة الرفعة وهى السمو بالنفس عن الفرح بالمنافع الشخصية والمسرات الخاصة . وبالتالى السمو عن الخضوع للهوى الذى ليس إلا شراً ناشئا من الجهل أو من سوء الاختيار ويعرض للمرء فى حياته الاخلاقية ؛ لأن الشخص يمر فى حياته بثلاثة أدوار :

الدور الاول دور الانعطاف الفطرى ، والانسان فيه نزاع إلى الخير الشخصى بطبعه . والثانى هو دور التفكير ، وفيه تتأثر الارادة بمؤثرات اجتماعية خارجية قد تفسد فطرتها وتحولها نحو الشر ، والانسان فى هذا الدور محتاج الى الاستنارة بنور العقل . والثالث هو دور الحكمة ، وقد لا يمر به إلا القليل من الناس ، وفيه يصبح الشخص معصوما من السقوط فى هوى الرذائل والشرور . ولكى نحفظ الناشئين من خطر الدور الثانى يجب أن نوجد لديهم المناعة بتعويدهم منذ الطفولة على أن الفضائل خير ، وأن الرذائل شر ، وعلى مقاومة الهوى ومعاداة الرذيلة

الصادرة عن الجهل والسطحية . وليس شيء من ذلك شاقا على نفس الطفل إذا أنقذ منذ صغره ، لانه مفطور على هذه الاخلاق . وإذاً فهو يربى على الاستمرار على ما نشأ فيه ، لا على سلوك خطط جديدة . وبالجملة إن أساس الأخلاق لدى هذه المدرسة هو ما فطر عليه الانسان . وغايتها هي الفضيلة العليا وهي الحكمة . والوسيلة الى هذه الغاية هي المعرفة ، لأن الأهواء المنشئة للرذائل لا تنجم إلا عن النظرات الخاطئة فاذا كان الشخص عالما استطاع القضاء عليها بوساطة عقله المثقف ، لأن العقل إذا تحصن بالعلم ضد النظرات الفاسدة ، أمن مخالفة الطبيعة أو مخالفة الاله . وبناء على هذا فالحكمة لا تأتى إلى الانسان من الخارج لأنها ـ كما قررنا ذلك مرارا ـ الاحتفاظ بالعقل على فطرته وصونه من المؤثرات الأجنبية الفاسدة الناجمة عن الجهل . أما النتيجة الضرورية للحكمة ، فهي عدم الاكتراث بكل شيء . فالحكيم لا يجل فى الحياة إلا الفضيلة ، فمتى كانت موجودة لديه فهو يشعر بالسرور والسعادة ولو كان غارقا فى أصناف البؤس والشقاء . ولا ريب أن هذا يدل على أن القائم بتربية الشخص هو المتصرف فى تكوين أخلاقه وتهيئتها للفضائل والرذائل العملية حسبما يريد ، وأن هذا الشخص سيسير فى أفعاله تبعا لعقله الموجه بالتربية الحسنة توجيها حسنا يلائم الفطرة ، وبالتربية السيئة توجيها سيئا يخالفها .

ومعنى هذا ان له فى سلوكه تمام الحرية وأنه يعمل مستقلا عن القدر بل ان السعادة لا تتحقق عندهم إلا بتحقق الاستقلال العقلى لدى كل فرد من أفراد الانسان ، لان الاله أراد أن يكل كل واحد منا الى

نفسه يستمد منها المعونة فى حرية تامة . وهو لهذا منحنا تلك القوة الداخلية وهى العقل الذى إذا وافقته الارادة تحققت الفضيلة والسعادة وإذا خالفته هوى الانسان فى الرذيلة ولازمه الشقاء . ويؤيد هذا الرأى من بعض نواحيه ما أثر عن « كليانت » ثانى زعماء هذه المدرسة حيث قال موجها الخطاب الى الاله ما نصه : إنه لا يحدث شىء بدون إرادتك إلا الأفعال التى يرتكبها الاشرار فى حالات جنونهم » (١)

لا شك أن فى هذه العبارة تصريحا قاطعا بأن الشر من عمل الانسان المحض الذى لا دخل فيه للقدر .

ولكن إذا نظرنا الى بعض النصوص الأخرى الواردة عن زعماء هذه المدرسة ألفيناها صريحة فى الجبرية الغالية التى تقول بحتمية وقوع القدر دون أن يملك الشخص تأخير شىء منه . فمن ذلك مثلا ما ورد فى كتاب « كريزيپ » ثالث زعماء هذه المدرسة وأهمهم بعد مؤسسها . وهو يتلخص فيما يلى « إن الاله لايريد بالطبع إلا الخير ، وإن الخير هو تصميمه الأساسى ، ولكن لكى يصل إلى تحقيقه ينبغى أن يستعمل وسائل ليست خالية من الخطورة والشر . ومثل ذلك أن الخير يتطلب أن تكون عظام الرأس رقيقة لكى تتيسر عملية التفكير كما يجب أن يكون ، ولكن هذه الرقة الضرورية لكمال التفكير كثيراً ما تعرض الرأس لسهولة الانكسار . فلهذا كان من غير الممكن أن يبرأ الخير من كل شر» (٢)

وقال أيضاً : « إنه لايوجد شىء أكثر حمقا من أن يظن الانسان أن الخيرات كانت يمكن أن توجد لو لم تكن الشرور موجودة ، لأن الخير يقتضى الشر ، ولا يوجد النقيض بدون نقضيه » (٣)

---

(١) و (٢ و٣) انظر صفحة ٣١٨ من كتاب الاستاذ « بريهييه »

وهذا كله صريح فى أن الشر ليس من عمل الانسان المحض الصادر عن حريته، بل هو فى الكون ضربة لازب أو هو ضرورى لابد منه للخير. وبالتالى: هذه النصوص صريحة فى الجبرية الخاضعة للقضاء والقدر، بل الآمرة بأن يجد الانسان فى نفسه غبطة وسروراً عند ما تصيبه الآلام والشرور. وهم لهذا يقولون إن الحكيم هو الذى يصل بوساطة ما لديه من المعرفة الى اليقين بأن الاله هو الذى أراد له هذا البؤس فيقبله لاعلى مضض واحتمال، وإنما بسرور واغتباط.

وقد حدثنا الاستاذ « سانتلانا » عن جبرية هذه المدرسة حديثا واضحا واستدل على ما ذهب إليه فى شأنها بنص آخر من نصوص « كريزيب » يؤيده فى دعواه. وهاك ما ورد فى كتابه. قال الاستاذ:

« والكل راجع إلى علة العلل الموجبة لوجود الكل من أعلى إلى أسفل، فالعالم كله علة ومعلول لامحل فيه للمصادفة والاتفاق، بل كله فى قبضة الاله مجبور الوجود، مجبور الأفعال لما سبقه من العلل التى اقتضاها العقل الالهى السارى فى الموجودات، فما من شيء يقع إلا وهو مقدر فى الحكمة الالهية. قال « كريزيبوس » : كل شيء بالقدر، إذ ما من شيء الا وله علة، إذ القدر ليس إلا تتابع العلل وارتباطها بعضها ببعض إلى أن تنتهى إلى علة العلل، وهو مبدؤها، فلا يقع شيء إلا ما كان وجب الوقوع فى الماضى، ولا يقع شيء فى المستقبل إلا وأسبابه حاضرة الآن»(١)

ونحن اذا وازنا بين هذه النصوص كلها ألفيناها متناقضة تناقضا جليا ولكن لاعجب فان التناقض فى آراء هذه المدرسة مألوف الى درجة أنه

(١) أنظر صفحتى ٦١ و٦٢ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للاستاذ « سانتلانا »

— كما قال الاستاذ سانت ـ هلير — يستحق الشفقة أكثر مما يستحق النقد . ولم يكن المحدثون أكثر قسوة على الرواقيين فى هذا الحكم من القدماء حيث خصص « پلوتارك » كتابا كاملا لذكر هذه المتناقضات .

ومهما يكن من الأمر ، فكما أن الاخلاق الشخصية مؤسسة عند هذه المدرسة على الحكمة وعدم الاهتمام بحوادث الحياة خيرها وشرها وطرد جميع الأهواء المتسببة فى الاضطراب النفسانى كما أبنا . كذلك الأخلاق الاجتماعية عندها مؤسسة على تضحية المنفعة الشخصية فى سبيل منفعة الهيئة الاجتماعية وعلى سيادة مبدأ المساواة فى المعاملة بين جميع أفراد بنى البشر من غير استثناء ، لأنهم جميعا من أسرة واحدة لا تعرف إغريقيين ولا برابرة ولا أجانب ولا أعداء ولا موالين ولا سادة ولا عبيداً . وبناء على هذا فيجب أن يتساووا فى الحقوق والواجبات .

وعندهم أن هذه الحقوق وتلك الواجبات ليست منتزعة من العرف أو العادات أو القوانين المكتوبة ، بل هى مؤسسة على قوانين الأخلاق . ومكافئاتها رضى الضمير ، وعقوباتها تأنيبه المزعج الذى كانت الأساطير القديمة تمثله بالهات الرعب والازعاج كأولئك اللواتى كن يتعقبن « أوريست » على أثر قتله أمه .

وكما حدد الرواقيون واجب الفرد نحو نفسه فى الأخلاق الشخصية وواجبه نحو الجماعة فى الاخلاق الاجتماعية ، حددوا كذلك واجبه نحو إلهه فى نوع من الاخلاق أطلق عليه المحدثون اسم الاخلاق الدينية . وقد أوردوا فى بيان هذا النوع نصا عزى إلى « كليانت » جاء فيه :

« يا زوس إن واجب كل بنى الانسان أن يتجهوا إليك بأدعيتهم وصلواتهم . . . . إن هذا العالم الهائل الذى يدور حول الارض يتبعك إلى حيث تقوده ويذعن فى خضوع لأوامرك . . . . إنك أنت الذى ترشد العقل السامي الذى يتمشى فى جميع الكائنات الارضية والذى يمتزج بأفلاك السماء من أكبرها الى أصغرها » (١)

ولهذا لم يكن الرواقيون قساة على الديانة الوثنية الاغريقية ، لأنهم كانوا يرون فيها سياجا خلقيا لا بأس به .

ولكن ينبغى أن نقرر أن الدين لم يطغ عند هذه المدرسة على الأخلاق الحرة ، بل إن زعماءها قد صرحوا بأنهم يحتقرون الخوف من الاله إذا حل فى النفس محل الواجب الخلقي . وإذاً ، فقداسة الواجب هى عندهم الدين الصحيح ، لأن الرهبة من الاله على النحو العامى ليست عندهم التقوى الصحيحة .

(ى) أثر الفلسفات القديمة فى الرواقية

يلاحظ كل من يلقى نظرة فاحصة على المذهب الرواقى أنه تأثر بكثير مما سبقه من النظريات الفلسفية المختلفة . فمن ذلك :

(١) تأثر القسم الطبيعى الرواقى بهيرا كليت فى نظرية وحدة الوجود وفى القول بأنه نشأ من النار وسيعود اليها ، وأن العناصر الثلاثة الأخيرة ليست إلا مظاهر لتغيرات النار التى لا تنقطع ، وأن الكون خاضع لقوانين الحركة الأزلية الخالدة .

---

(١) أنظر صفحتي ٣١٦ و٣١٧ من كتاب الاستاذ « بريهييه »

(٢) ومن تلك الآثار القديمة على هذا المذهب تأثير « كراتيس السينيكى » الذى كان أستاذاً لزينون ، فانه واضح فى الناحية الاخلاقية ، لأنه كان يقرر فى جفاف : أن الانسان مستقل ، وأن الحكيم هو من استطاع أن يستغنى عن كل من عداه .

(٣) تأثير رجال « الأكاديمى » مثل « إكزينوكرات » الذى كان هو الآخر أستاذاً لزينون فترك فى مذهبه الأخلاقى أثراً قويا وهو اعتبار الفضيلة أهم أركان السعادة ، وأن الخير والسعادة مترادفان ، وأن أسعد الناس هو الحكيم .

(٤) ومن ذلك أيضاً تأثير المدرسة « الميجارية » الذى تطرق إلى « زينون » عن طريق صديقيه « ديودور » و « كرونوس » وهو يظهر فى الناحية المنطقية من مذهبه .

- ٢ -

الرواقيـة الوسطى

تمهيد

بعد موت « كريزيب » أخذ عدد من المتفلسفين الخافتين يتعاقبون على تزعم المدرسة الرواقية وجعل كل منهم يحدث فى المذهب القديم تغييراً كثر أو قل وظلت الحال على هـذا المنوال إلى الثلث الأخير من القرن الثانى قبل المسيح حيث ظهر الفيلسوف النابه الذكر « پانيسيوس الرودى » ثم قفى على أثره من بعـده « پوزيدونيوس الأپامى » ذانك الفيلسوفان اللذان كونا ما يعرف فى تاريخ الفلسفة باسم « الرواقيـة الوسطى » وهو مذهب مؤسس على مبادىء الرواقية الأولى بعد أن حذف منها مالم يرق هذين الفيلسوفين وأدخل تعـديل جوهرى على أكثر ما بقى منها بحيث أصبحت هذه المدرسـة أقل جفافا وأدنى إلى المذاهب الفلسفية المرنة منها إلى الديانات الصلبة الجامدة . وهاك شيئاً من مستحدثات هذا المذهب المتوسط ولـكن بعد موجز من حياة زعيميه الأولين :

(١) بانيسيوس

١ — حياته

ولد هذا الفيلسوف فى جزيرة « رودس » فى سنة ١٨٥ قبل المسيح

ولما شب تلقى الفلسفة على « أنتيپاتير » و « ديوچين السيلوسى » وعلى الأخص « كاربنارد » الذى كان أستاذه المنتقى .

ولما بلغ من العمر أربعين سنة ذهب إلى « روما » وأقام بها وكان من أصدقائه فيها « أوليب » المؤرخ الشهير و « سيپيون إيميليان » القائد العظيم وأخذ يلقى دووسا فلسفية على الشباب الرومانى ، فأحدث فيه آثاراً هامة وترك له هناك تلاميذ نجباء مثل « كينتوس توبيرون » ابن شقيق « سيبيون » القائد السالف الذكر و « موسيوس شيڤولا » المشرع الكبير و « روتيليوس روفوس » الذى صار فيما بعد نائب قنصل آسيا الصغرى .

ولقد كان « پانيسيوس » نبيلا سامى الخلق الى درجة جعلت « سيسرون » فيما بعد يقول عنه . « إن نبله وجديته جعلاه جديراً بصداقة عظماء الرومان » وفى نفس السنة الاولى من سنى استقراره فى روما رافق صديقه القائد فى رحلته الى الشرق ، فأتاحت له هذه الرحلة فرصة رؤية البلاد المصرية وغيرها من بلاد الشرق .

وفى سنة ١٢٩ أى بعد مقتل صديقه « سيبيون » ارتحل الى أتينا حيث أسندت اليه رياسة المدرسة الرواقية فظل على رأس زعامتها حتى توفى فى سنة ١١٠

٢ - مؤلفاته

كتب « پانيسيوس » كثيراً من الكتب ولكنها فقدت وقد اطلع « سيسرون » على هذه المؤلفات واستفاد منها واعتمد عليها فى كتابته عن

الفلاسفة السابقين ، لأن « پانيسيوس » كتب عن أهم متأخرى فلاسفة الاغريق كتابات قيمة جديرة بالخلود .

أما مذهبه فقد وصل الى « سيسرون » بوساطة كتابه المعنون بـ « الواجب » والذى يقول عنه « سيسرون » انه حوى عن الواجب مناقشات دقيقة مضبوطة .

٣ ـ دعاية پانيسيوس للمذهب الرواقي

يعد « پانيسيوس » صاحب الفضل الأكبر على هذا المذهب ، لأنه كان أول العاملين على ذيوعه فى العالم . وفوق ذلك فقد صد عنه غارات الناقدين الذين كانوا قد حملوا عليه حملات قاسية بسبب آرائه فى كيفية تكوين العالم وفى القضاء والقدر وماشا كل ذلك من آرائه فى الطبيعة والأخلاق . فلما جاء « پانيسيوس » أفرغ جهده فى تحليل العالم كما هو الآن على صورته الواقعية وهجر من مبادىء زينون الشيء الكثير واستحدث آراء جديدة كانت سببا فى جعل هذه المدرسة معقولة النظريات ، مقبولة المبادىء . وهاك بعض ماجحده هذا الفيلسوف من المذهب القديم وبعض ما استحدثه فيه .

٤ ـ انحرافاته مع زينون

بدأ « پانيسيوس » آراءه فى المذهب الرواقي بجحود منطق زينون واعتباره أشواكا مدمية وأحراشاً مهوشة ليس لها نتيجة إلا إغلاق الطريق فى وجه السائر والحيلولة بينه وبين البصر بالأمور .

أما القسم الطبيعي فقد ألغى منه نظرية النار البدائيـة والغائية ونظرية تعلق الأفلاك بحظوظ بنى البشر وماترتب عليها من انتشار الكهانة والعرافة.

وأما القسم الالهى فقد دانه كله وحكم عليه بأنه ليس إلا ثرثرة فارغة ثم جزم بأن القدر ليس ضربة لازب تتمثل فيه هذه القسوة الوحشية على النحو الذى صورته الرواقية القديمة. وأعلن كذلك أن حظ النفس ينتهى بتاتا عند فراقها الجسم. ولهذا ضايقه صدور رأى خلود النفس عن أفلاطون الذى كان يحبـه ويجله ويتحمس للدفاع عنـه فى كل مكان ويدعوه تارة بأفلاطون الالهى، وأخرى بالقديس، وثالثة بالعالى، ورابعة بالحكيم العظيم. فلما صدمه هذا الرأى الأفلاطونى لم يجد فى وسعه إلا أن يجحد صدور كتاب « فيدون » عن « أفلاطون » لأن هـذا الكتاب هو أصرح كتب أفلاطون فى النص على خلود النفس.

ولعـل هذا الجحود وذلك التشـكك قد جاءاه من تأثره بفلسفة أستاذه « كارنياد » المرتاب الذى سنعرض له عند ماندرس « الاكاديمى الحديثة ».

أما آراؤه الايجابيـة التى استحدثهـا فيظهر أن أكثريتها الغالبة تنحصر فى قسم الاخـلاق، وهى تتلخص فى أن الطمع المغـالى فى الحكمة الغير العـادية عبث محض، وأن الحـكيم الحق هو الذى اتفق فى حيـاته العملية مع الانعطـافات الفطرية التى منحتـه الطبيعة اياها، لأن الاتفاق مع الطبيعة هو فى رأيه الحيـاة حسب منحها، وإن هـذه الطبيعة التى ينبغى البحث عن إرضائها هى طبيعة الفرد لا طبيعـة المجتمع. ولكن ليس معنى هـذا أنه ينبغى أن نصادم طبيعة الهيئة

الاجتماعية ، كلا ، بل إننا — مع احترامنا إياها — نستطيع أن نرضى ميولنا الشخصية .

وكذلك لاينبغى أن يفهم من كلمات : الميول والانعطافات والرغبات التي كثيراً ما يكررها « پانيسيوس » ذلك المعنى الوضيع الذى يرادف الاهواء والشهوات فهذا لم يخطر له على بال ، لأن النزعة الفردية الفطرية عنده تتجه دائما إلى السمو . وهو لهذا يقول : إن ضمير الفرد وكرامته كانسان ، لكفيلان بان يقفاه عند الحدود الفاصلة بين الخير والشر .

وقد روى لنا « سيسرون » المثلين التاليين من أمثلته التي يوضح بها الفرق بين النزعة الحيوانية التي ينبغى أن لا تفهم من عباراته والنزعة الانسانية التي رمى اليها بجمله . قال ما معناه :

(١) إنه يوجد نوعان من الحروب : حرب لاتستعمل فيها إلا القوة وهى من خصائص الحيوانات ، وحرب تحترم فيها العهود والمواثيق ، وهى من مميزات الانسان . (٢) إنه يوجد صنفان من الجمعيات : الجمعية الحيوانية ، وهى التي يسود فيها حكم الغريزة . والجمعية البشرية وهى التي يسود فيها حكم العقل والضمير ويتفاهم أعضاؤها بالاصطلاحات اللغوية .

ومن هذا يفهم أن پانيسيوس لم يقصد جعل النزعة الحيوانية هى القياس وإنما قصد النزعة الانسانية التي ليست إلا إعلاء الغريزة الحيوانية ونقلها إلى حالة متمدينة هى نفس الفضيلة ، لأن الغريزة البهيمية نفسها مشتملة على عناصر الفضيلة ولا ينقصها إلا الاعلاء الصادر عن فعل العقل . ولهذا كان الانسان مؤلفاً من شيئين هامين : إنعطاف فكرى وإعلاء لهذا الانعطاف بوساطة العقل .

(ب) بوزيدونيوس

١ - حياته

ولد « بوزيدونيوس » فى مدينة « أپامى » فى سوريا فى سنة ١٣٥ قبل المسيح . ولما ترعرع ارتحل من بلاده الى أثينا . وهناك تلقى دروسا فى الفلسفة على « پانيسيوس » ثم قام بعدة رحلات على شاطىء البحر الأبيض المتوسط فزار صقلية وإسپانيا وتغلغل حتى المحيط . وهناك شاهد المد والجزر وأبدى عنهما ملاحظة قيمة للمرة الأولى فى تاريخ العلم . وقد اشتهر فى حياته العملية بصلته الوثيقة مع الرومان ولا سيما پومپيه الذى كان بينه وبينه صداقة شخصية متينة .

وفى سنة ١٠٤ استقر فى جزيرة « رودس » وأسس فيها مدرسة فلسفية كان لها شأنها . وفى سنة ٨٦ بعثته حكومة « رودس » الى روما فى مهمة سياسية . وفى سنة ٧٧ نزل « سيسرون » فى « رودس » وأقام بها . وإذ ذاك تتلمذ على « بوزيدونيوس » وأخيراً توفى سنة ٥١ .

٢ - مؤلفاته

كتب هذا الفيلسوف عددا كبيراً من المؤلفات فى الفلسفة والرياضة والتاريخ والجغرافيا وفى كثير من العلوم الاخرى . وقد بلغت هذه المؤلفات من السعة والشمول حدا دفع معاصريه الى تشبيهها بكتب « أرسطو » ولكن هذه المؤلفات الهائلة قد فقدت جميعها ولم يبق منها إلا أوصافها فى

كتب المؤرخين . ولهذا اضطررنا لأن نعتمد فى حكمنا على هذا الفيلسوف وفى فهم مذهبه على كتب . « سيسرون » و « جاليان » الطبيب و « سينيك » و « استرابون » الجغرافى و « بركلووس » الاسكندرى ولكن مؤلفات هؤلاء العلماء كلها قد عنيت بالجانب العلمى عنده أكثر من عنايتها بالجانب الفلسفى .

وقد ترتب على هذا ان كانت نظرياته الفلسفية محل جدل ونقاش بين الباحثين المحدثين ، بل ان الخلاف بين هؤلاء الباحثين قد وصل الى حد أن زعم بعضهم أن « پوزيدونيوس » كان أولى طلائع مدرسة « الافلاطونية الحديثة » وقد ارتكن فى هذا الزعم على أن رأيه فى النفس يشبه رأى « الأفلاطونية الحديثة » قبل وجودها . ولكن هذا الزعم ـ فيما أرى ـ غير صحيح . ولو أن القائل به تأمل قليلا لتبين له أن رأى پوزيدونيوس » فى النفس كان تقليداً لأفلاطون أكثر منه طليعة للافلاطونية الحديثة .

٣ ـ مذهبه

أما مذهبه فلم يختلف كثيرا عن مذهب الرواقية القديمة . ففى الطبيعة ظل أمينا لرأى زينون يعتقد مثله بأبدية العالم . وقد نبأنا « فيلون » الاسكندرى انه خرج على مذهب « زينون » وقرر عدم تلاشى الموجودات فى النار . ولكن « ايسيوس » المؤرخ نبأنا بعكس ذلك تماما وجزم بأنه كان على وفاق تام مع « زينون »

أما فى الالهيات فقد أنكر وحدة الاله والقدر والطبيعة التى قال بها زينون

وأعلن أن الاله غير القدر والطبيعة ، وأن القدر خاضع للاله . والطبيعة هى صلة هذا الخضوع ومظهره أو أن الاله هو الوحدة ، وأن القدر هو قوته البارزة فى مظاهر متعددة .

٤ ـ مستحدثاته الأخلاقية والاجتماعية

أما الآراء الاجتماعية والأخلاقية فقد جدد فيها تجديداً جلياً ، إذ أعلن بصدد الأولى أنه يقول بالتفريق العظيم بين بنى الانسان . فيصرح بأنه ليس فى مكنة الناس جميعا أن يكونوا حكماء ، وإنما الحكماء هم ملوك العصور الذهبية الذين يبتدعون الفنون والعلوم ويسنون القوانين وينشرون فوائد الفلسفة على العامة والجماهير ، ويحتفظون بلبابها وأسرارها لأنفسهم . وبناء على هذا يجب أن تمحى كلمة « المساواة العامة » الموجودة فى المذهب القديم .

أما بصدد الأخلاق ، فقد صرح بأن « كريزيب » كان خاطئا ، إذ قرر فى المذهب القديم أن الهوى البشرى لاينشأ إلا من أمراض النفس ، إذ الصحيح أن سبب الهوى هو ان طبيعتنا تتكون من قوتين : إحداهما روح فوق طبيعية تماثل فى طبيعتها الروح الالهية . والثانية قوة خبيثة حيوانية ملحدة محرومة من العقل . فاذا سادت الثانية الأولى وغلبتها على أمرها نشأ الهوى .

٥ ـ آراؤه العلمية

اشتهر « پوزيدونيوس » بآرائه العلمية أكثر من اشتهاره بآرائه

الفلسفية كما أسلفنا . وقد كانت هذه الشهرة عادلة ، لأنه قد عني عناية فائقة بالفنون والعلوم وترك فيها منتجات لاتزال موضع الاحترام عند العلماء المحدثين . فمن ذلك أنه كان أول من اكتشف نظرية المد والجزر وعزا سببها إلى القمر .

غير أنه — مع هذه العقلية العلمية النادرة المثال — كان سريع التصديق إلى حد بعيد . وقد نجم عن هذا أنه سجل في كتبه للحيوان والنبات خصائص خرافية لايصدقها من له بالعلم أدنى إلمام .

(ج) الرواقية في نظر العرب

تناول الشهرستاني المدرسة الرواقية فكتب عنها صورة مماثلة للصور التي أسلفنا لك منها نماذج حين عرضنا لتاليس و « أناكسيمين » و « أمبيدوكل » حيث عزا إلى هذه المدرسة كما عزا إلى أسلافها أنها قالت بالمبدع الأول الذي أبدع كل شيء ثم أبان رأيها في كيفية الابداع بعبارات لم تخطر لها معانيها على بال ، ولم تجر ألفاظها منها على لسان ، بل لم يخط قلم من أقلام زعمائها جملة واحدة من هذا المقال الطويل الذي عنونه باسمها ثم رصعه بأسلوب تقديس هو إلى الاسلام أو إلى «الافلاطونية الحديثة» أقرب منه إلى أي مذهب آخر . وهاك شيئا من هذه العبارات :

قال الشهرستاني حكماء أهل المظال وهم « خروسيس » و « زينون » قولهما الخالص إن البارى الأول واحد محض هو هو وأبدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم أبدع ماتحتهما بتوسطهما وفي قدر ما أبدعهما أبدعهما

جوهرين لايجوز عليهما الدثور والفناء . » (١)

وقد عرض الأستاذ « سانتلانا » لهذا النص الذى ذكرناه آنفا فأثبته فى كتابه ثم نفى نسبته إلى المدرسة الرواقية نفياً باتا . وعلق على هذا النفى بما يلى : « والظاهر أن العرب لم يطالعوا كتب أهل الرواق ، وإنما اقتبسوا كلامهم من أقوال متفرقة وجدوها فى كتب جالينوس وكتب الاسكندر الأفروديسى المفسر الشهير لكتب أرسطوطاليس وهو المناقضة لهم . ومن كتب فرقة الأطباء المعروفة بالروحانيين كانوا تمسكوا بمذهب أصحاب الرواق فى الفلسفة ، فكثيراً ما يذكرون أقوالهم » (٢)

على أن الحق يتطلب منا أن نعلن هنا أن الشهرستانى لم يحد عن الحقيقة فى كل ما كتبه عن هذه المدرسة ، وإنما قد مزج هذه الآراء الزائفة بشىء من الحق الذى ثبت تاريخيا فى مذهب الرواقيين وإن كان قد أحاطه بكثير من التجميل والتحسين اللذين لم يفكر أصحاب هذه الآراء فى محاولتهما . فمن ذلك مثلا أنه ذكر آراءهم فى النفس فروى لنا أنهم : « ذكروا أن للنفس جرمين : جرم من النار والهواء ، وجرم من الماء والأرض . فالنفس متحدة بالجرم الذى من النار والهواء ، والجرم الذى من النار والهواء متحد بالجرم الذى من الماء والأرض . فالنفس تظهر أفاعيلها فى ذلك الجرم » (٣)

ولا شك أن هذا القول يقرب من الحقيقة التى قررها الرواقيون وأشرنا إليها فيما سلف ، ولكن الشهرستانى أو مبتدع هذا النبأ قد عز عليه

---

(١) أنظر صفحة ٩٩ من الجزء الثالث من كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى
(٢) أنظر صفحة ٦٠ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للاستاذ « سانتلانا »
(٣) أنظر صفحة ٩٩ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستانى

أن يقول الرواقيون بجرمية الروح ، لأن الجرمية من خصائص المادة . فكيف يستساغ هذا الرأى منهم مع أن الأفلاطونية الحديثة تجزم بلامادية الروح جزماً قاطعاً . وإذاً ، فلا مفر من التوفيق بين القول بجرمية النفس الصادر عن الرواقية والقول بلا ماديتها البحتة الصادر عن الأفلاطونية الحديثة . وهذا التوفيق لايتيسر إلا بالقول بأن جرم النفس لاطول له ولا عرض ، إذ بهذا التمحل تنفى عن النفس ماديتها فيتفق رأى الرواقيين مع رأى أولئك المغرضين وإن ترتب على هذا ضياع الحق وإهانة التاريخ. وإليك هذا التجميل المصطنع : قال الشهرستانى : « وذلك الجرم ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكانى ، وباصطلاحنا سميناه جسما ، وأفاعيل النفس فيها نيرة بهية . ومن الجسم إلى الجرم ينحدر النور والحسن والبهاء » (١).

وأحسب أنك تذكر أن الرواقيين قد قرروا أن ما ليس له طول وعرض وعمق لاوجود له . وإذاً ، فلا يمكن أن يصفوا جرم النفس بأنه لاطول له ولا عرض ، وإلا لحكموا عليها بعدم الوجود .

(١) أنظر صفحة ٩٩ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستانى

- ٣ -

المدرســــة الابيكورية

تمهيد

لما كانت الطبيعة البشرية يعذبها الشك وينغصها الارتيـاب ، وكانت دائما تصبو إلى الايمان والوقوف فى البحث عن الحقيقة عنـد حد فاصل لاتتيسر لها السعادة والاطمئنان إلا به ، فقد فشلت المدرسة البيرونية فى تحقيق السعادة فشلا تاما كما سنشير إلى ذلك عند الـكلام عليها ، لأنها سلـكت إليها وسيلة تناقض الفطرة الانسانية تمام المناقضة . وإذاً ، فالناس محتاجون إلى مدارس جديدة تحقق لهم تلك السعادة المنشودة التى مانبذوا فلسفة « أفلاطون » و « أرسطو » إلا ليصلوا إليها والتى أصبح بينها وبينهم من بعد الشقة أضعاف ما كان فى عهد هذين الحـكيمين ، فأسس فيلسوفان من فلاسفة العصر مدرستين تدعوان إلى نبذ الشك واعتناق التأكد والايواء إلى أحضان الاطمئنان . فأما الأول فهو « زينون » مؤسس المدرسة الرواقية . وأما الثانى فهو « إيبيكور » مؤسس المدرسة الايبيكورية وقد أسلفنا الحديث عن المدرسة الاولى وسنتناول هنا المدرسة الثانية ونشرح الوسـائل التى سلـكتها للوصول إلى غايتهـا بعد أن نمر مسرعين بشىء من حياة مؤسسها وأخلاقه.

(١) شخصية ابيكور

١ - حياته

ولد « إبيكور » فى أتينا أو فى « ساموس » سنة ٣٤١ قبل المسيح وكان أبوه أستاذاً فى إحدى المدارس الاغريقية . أما أمه فكانت ساحرة تذهب إلى المنازل لتلاوة الرقى والتعاويذ التى كان العرافون والمشعوذون يستعملونها فى ذلك الحين لابراء المرضى وطرد الارواح الشريرة من أجسامهم . وكان « إبيكور » وهو صبي يصحب أمه فى هذه المنازل ويرى كل ما تصنعه فيها ، ويشاهد بنفسه هذا التهريج وذلك الاحتيال اللذين كانت تتقنهما للوصول إلى كسب المال . ويؤكد بعض مؤرخى الفلسفة أن دجل هذه الأم المحتالة كان له على فلسفة هذا الصبي أثر شديد ، فهو الذى بغضه فى التدين وحمله على نبذ كل فكرة تتعلق بـ « ما وراء الطبيعة » لأن السحر جزء منه ، ولأنه شاهد منذ نعومة أظفاره كيف كانت أمه تكذب فى هذه الناحية . ومهما يكن من الامر فقد تفرغ « إبيكور » بكل قواه لدراسة الفلسفة من طليعة شبابه . وكان « بانفيل الافلاطونى » و « نوزيفان الديموكريتى » أستاذين له فى أول عهده بالفلسفة . وقد تلقى بعض ثقافته فى « ساموس » والبعض الآخر فى أتينا حين ارتحل اليها حوالى سنة ٣٢٣ ولكن مقامه فى هذه المدينة الأخيرة لم يطل ، إذ لم يلبث أن غادرها الى « كولوفون » .

وفى سنة ٣٠٦ أى وهو فى الخامسة والثلاثين من عمره عاد الى أتينا

فأسس المدرسة الابيكورية فى حديقته الجميلة التى اشتراها وبنى فيها منزله ومدرسته وظل يدرس فيها طول حياته . وكان يقبل فى هذه المدرسة الشبان والشابات لا يفرق فى ذلك بين طبقة وأخرى بل قد قيل : أنه كان يقبل فيها العبيد على النحو الذى لم يكن مألوفا عند الاغريق من قبل. ومن مشاهير تلاميذه الذين كان لهم شأن فيما بعد : « هيرمارك » الذى خلفه على رياسة المدرسة فيما بعد . ومنهم أيضا : « ميترودور » و « پوليانوس » و « كولوتيس » و « إيدومينيه ».

وأخيراً توفى « ابيكور » فى سنة ٢٧٠ قبل المسيح بعد أن مرض بالشلل مرضا قاسيا لا يكاد إنسان يقوى على احتماله ، ولكنه كان أثناء وطأة المرض الثقيلة يقابل الآلام بشجاعة واحتمال ، بل بهدوء وابتسام وقد ترك بعد موته وصية مكتوبة أبانت لنا انه كان يضع مستقبل مدرسته فى الدرجة الأولى من مشاغل حياته . وقد وصلت الينا هذه الوصية أو هذه الوثيقة التاريخية الهامة على يدى « ديوچين لا إرس ».

٢ ـ أخلاقه

كان « ابيكور » بشوش الوجه ، طلق المحيا لا تكاد البسمة تفارق ثغره مهما تعاقبت على نفسه الحوادث وتوالت على قلبه معاكسات الأيام . وكان لطيف النقاش ، حلو الحديث ، عذب النكتة لا يخلو من سحر ، فجعلته هذه الخلال محبباً من جميع جلسائه ومعارفه ومكنت له فى قلوب أصدقائه وتلاميذه الى حد بعيد . وأكثر من ذلك كله أنه كان شديد الوفاء لأصدقائه ، قوى التعلق بحبهم إلى درجة جعلته يضع الصداقة

فى أعلى مرات الحياة حيث يقول ما نصه : « ان امتلاك الصداقة هو أهم جميع ما تقدمه الينا الحكمة من سعادات الحياة ، بل إن هذه الناحية تفوق النواحي الأخرى بدرجات عظيمة » . (١)

ومن أبرز الخصائص التى اشتهر بها : حبه العميق للتفلسف ، ذلك الحب الذى جعله يضرب عرض الأفق بقاعدتى « أفلاطون » و « أرسطو » اللتين تحددان بدء التفلسف بسن خاصة عند الشباب ، ويصرح بوجوب هدمها وبضرورة البدء فى التفلسف من سن مبكرة وعدم الكف عنه حتى آخر الحياة . وهو فى هذا يقول : « يجب على الشاب أن لا ينتظر الى وقت معين لكى يتفلسف كما يجب على الشيخ أن لا يتعب من أن يفلسف كذلك ، لانه فيما يتعلق بعناية الشخص بتربية نفسه لا يصح مطلقا أن يقال : إن الوقت لم يحن بعد ، ولا إن الوقت قد فات ، لان من يقول : ان وقت التفلسف لم يحل بعد أو إنه قد مضى ، يكون مثله مثل من يقول : إن ساعة اشتهاء السرور والسعادة لم تحن أو : قد انقضت » . (٢)

(ب) مصادرنا عن هذه المدرسة

تنقسم مصادرنا عن هذه المدرسة إلى قسمين : القسم الاول هو ما سماه الباحثون بالمصادر المباشرة ، وهو ينحصر فى مؤلفات « إبيكور » نفسه . والقسم الثانى هو المصادر الغير المباشرة وهو يتكون من مؤلفات

(١) أنظر الفكرة الثالثة والعشرين من مجموعة « اوزنير »

(٢) أنظر فقرة ١٢٢ من الكتاب العاشر من حياة الفلاسفة لديوچين لا إرس .

المؤرخين الذين كتبوا عن هذا المذهب .

فأما المصادر المباشرة فهى . (١) الرسائل الثلاث التى كتبها « إيبيكور » إلى ثلاثة رجال من أنصار مذهبه كانوا مشتغلين بالتبشير به فى بلاد أخرى . وتعرف هذه الرسائل فى اصطلاح الابيكوريين بالمناهج وتحتوى الرسالة الأولى على القسم الطبيعى من هذا المذهب . وتشتمل الثانية على إيضاح قسم السماء والعالم . وتجمع الثالثة آراء « ايبيكور » فى الأخلاق .

(٢) مجموعتان من جوامع الكلم التى أوجز فيها « ايبيكور » آراءه ونظرياته فى أفرع مذهبه المختلفة .

وتحتوى الاولى من هاتين المجموعتين على أربعين فكرة جوهرية . والثانية على إحدى وثمانين فكرة وقد كشفت هذه المجموعة الاخيرة فى سنة ١٨٨٨ . وقد نشر الاولى منهما العالم الألمانى « أوزنير » .

هذا هو القدر الباقى من مؤلفات « ايبيكور » . وقد كتب غير ذلك كثيراً من المؤلفات فقدت كلها ولم يصل منها حتى الآن شىء الى أيدى المحدثين . ومن هذه الكتب كتابه الذى عنوانه : « عن الطبيعة » والذى بلغت أجزاؤه سبعة وثلاثين جزءا . ومن ذلك أيضا : بضع رسائل فى المنطق والأخلاق

أما القسم الثانى وهو المصادر الغير المباشرة فمنه (١) كتاب « لوكريس » الذى عالج فيه القسم الطبيعى من مذهب « ايبيكور » مستنداً فى دراسته الى مما وصل اليه من النصوص الابيكورية كما يقول . (٢)

شذرات متفرقة وصلت الينا عن طريق المؤرخين كـ « ديوچين » لا إرس وأمثاله ...

(ج) مذهبه

١ ـ أصول الجوهرية وآثاره

لم يكن « إيبيكور » يطمع فيما طمع فيه « أفلاطون » و « أرسطو » من تاسيس الأنظمة السياسية أو خلق قواعد تسير عليها الحكومات أو تشريع الدساتير والقوانين ، بل لم يكن يفكر ألبتة فى الوطن وعظمته ولا فى الحكومة وسياستها ، وانما كان همه هو أن يخلص النفس البشرية مما يحيط بها من مخاوف « ما وراء الطبيعة » وأوهامه ، وأن يحقق لها ما يسميه بالحرية الأخلاقية .

ويتلخص الغرض الاول فى أن يتخلص الانسان من المخاوف الثلاثة : الخوف من الآلهة والخوف من الموت والخوف من الجحيم . وقد حدد الغرض الثانى بتحرير الانسان من الاخلاق الخرافية الثقيلة الاحتمال فى رأيه . وعلى الجملة : فقد كانت فلسفته لا تنشغل إلا بالفرد على حدة ، وكانت تنحصر فى الرمى الى إبادة أوهام العامة وخرافات الجماهير التى خضع لها بعض الفلاسفة عند وضع نظرياتهم فكبلوا بها أفراد بنى الانسان وضيقوا عليهم الخناق من كل جانب .

ولهذا أحبه كثير من الناس وبادروا إلى اعتناق مذهبه الذى رأوا فيه طلائع خلاصهم من الآلام والأوهام . وقد أطلقوا عليه لذلك اسم المنقذ

أو المخلص وغالوا فى الثناء عليه من أجل هذا الإنقاذ مغالاة شديدة، بل إن أحد هؤلاء المغالين وهو « لوكريس » قد رفعه الى مرتبة الآلهة بعد موته بنحو مائتى سنة حيث قال ما نصه: « إنه كان إلهاً، نعم إنه كان إلها، ذلك الذى كان أول من اكتشفوا وسيلة الحياة التى يسمونها الآن بالحكمة، ذلك الذى بوساطة فنه أنقذنا من عاصفة وأية عاصفة هى! ومن ليل، وأى ليل هو! لكى يثبت حياتنا فى مقر هادىء أعظم الهدوء، ومنير أسطع النور » (١)

٢ - تعريف الفلسفة وموضوعها وأقسامها

عرفت المدرسة الابيكورية الفلسفة بأنها « النشاط العملى الذى يحقق السعادة فى الحياة ». ولا ريب أن السعادة التى قصدت إليها هى اللذة كما سيتبين ذلك من خلال أجزاء مذهبها. وإذاً فموضوع الفلسفة عندها هو كل ماله مساس بتحقيق هذه اللذة من قريب أو من بعيد تحقيقا عمليا. وبهذا تكون هذه المدرسة قد دانت النظريات الفلسفية العالية ورمتها بأنها غير محبوبة. وبعبارة أصرح تكون قد نزلت بالعقلية والخلقية البشريتين من انسانيتهما الى حضيض الحيوانية الزرية.

ولكن هذا النزول بالفلسفة لم يمنعها من أن تقسمها الى المنطقيات والطبيعيات والالهيات والنفسيات والاخلاقيات. وسنمر بكل واحد من هذه الاقسام موضحين نظرياته ومبادئه ما استطعنا الى ذلك سبيلا.

(١) أنظر صفحه ٣٣٥ من الجزء الاول من كتاب بريهييه.

٣ - المنطقيات

يضع « إبيكور » للنطق على رأس أقسام فلسفته ، بل هو يعتبره مقدمة ضرورية لقسم الطبيعيات ، ولكن منطقه خاص به فلا هو مشتمل على القضايا العقلية المعقدة معنويا والبالغة حد الدقة كمنطق « أرسطو » ولا على الجدليات النظرية المغالية لفظياً كمنطق « الرواقيين » وانما كان عبارة عن قضايا بديهية بسيطة ، مبنية كلها على الأجزاء المحسة فحسب. ولهذا كان منطقه مفهوما لدى جميع الناس وأقلهم معرفة واستنارة . وكان ذلك مقصوداً له لأنه كان يكتب للعامة والجماهير أكثر مما يكتب للخاصة والمثقفين . وكان يرى ان كل مافى الكون من حقائق هو ماأتى عن طريق الحواس وحدها ، وان الحواس حين تدرك الأشياء تتصل بها اتصالا صحيحا لايقوم دونه أى مانع . غير أن هذا الاتصال الذى بين الحواس والمدركات تارة يكون مباشراً كالذى بين حاستى الذوق واللمس ومدركاتهما ، وأخرى يكون بواسطة وهو مابين الحواس الثلاث الأخرى ومدركاتها . وعلى أى الاحوال فهو اتصال مادى وجودى لاأثر فيه للنظر ولا للفروض . وهذه الواسطة لاتنبعث من الحواس ، وإنما هى تنبعث من الأشياء المدركة وتمر فى الهواء مكونة جسما وجوديا ، أحد طرفيه يلامس الشىء المدرك ، والطرف الثانى يلامس الحاسة المدركة . ومن هذا التماس وحده يحدث الادراك ، ويحدث وجود الحقائق لدى الانسان .

وهذه الأجسام الواصلة منتشرة بكثرة فى الهواء ، وهى ككل الأجسام

الأخرى مكونة من ذرات صغيرة . ويختلف امتدادها باختلاف ذراتها وباختلاف الأجسام التي انبعثت عنها وظروف المدركات والحواس المدركة .

وكذلك التصورات الداخلية التي يسميها الناس خيالية هي على هذا النمط تماما : تنبعث درات من لأشياء الوجودية التي تدركها الحاسة الداخلية قبل الحواس الخارجية فيظن بعض الناس خطأ أنها لم توجد بعد ثم تتجه هذه الذرات إلى الشخص الذى سيتخيل فتتغلغل إلى داخل ذاته . وهناك تلتقي بذرات أخرى فيحدث من هذا الاجتماع اتصال يشبه اتصال الحواس الخارجية بالمدركات . وعن هذا الاتصال ينجم الخيال . وإذاً . فكل إدراك داخلى أو خارجى راجع إلى الاحساس المادى التماس بوساطة أجسام مادية ولكن هذه الصورة أحيانا تمتزج بذرات أخرى أجنبية أثناء مرورها فى طبقات الهواء إلى النفس فتتشوه ويراها الخيال أو الحلم على غير حقيقتها الوجودية كما نرى أحيانا فى المنام أو فى الخيال صورة مخلوق أسطورى لاوجود له فى عالم الواقع على صورته التى نراه بها .

أما التذكرات فهى تحدث من استيلاء الذرات الداخلية على الخارجية فاذا فرت منها حدث النسيان . وعند ذلك تصبح النفس فى حاجة إلى القيام بعمل آخر مستقر يعيد إليها تلك الذكرى المفقودة ، وذلك العمل هو قيام الذرات الداخلية بعملية استدعاء الذرات الخارجية ، فاذا وفقت إلى رغبتها بعثت الذكرى من جديد . وبمقدار مايكون هذا التوفيق تكون الصورة الحديثة أقرب أو أبعد من الصورة الأولى .

وسائل المعرفة

للوصول إلى المعرفة عند هذه المدرسة أربع وسائل ، وهى : الهوى والاحساس والشعور السلفى والتأمل الذهني . وإليك تعريفات هذه الوسائل وتفاصيلها :

١ — الهوى : هو مجموعة الشهوات والآلام ، وهو إحدى وسائل المعرفة ، لأن اللذة تبعثنا على التفكير فى سببها وتلهمنا ماهية معرفة هذا السبب . وكذلك الألم يدعونا إلى التفكير في منبثه وإلى البحث عن حقيقة علته . وهذا فضلا عن المعرفة التى تنجم عن انطباع ذكريات اللذات والآلام فى نفوسنا انطباعا له على ثقافتنا نتائج غير قابلة للجحود .

وإذاً ، فالهوى بفرعيه طريق واضحة من طرق المعرفة .

٢ - الاحساس : هو حالة سلبية تحدث لنا على أثر طروء تغير من حال إلى حال ، وهو إحدى وسائل المعرفة أيضا ، لأنه يحدونا إلى التنقيب عن العلة الايجابية التى عنها نشأ التغير الذى سبب هذا الاحساس ، وهو وسيلة صادقة على شرط أن نبقيه فى دائرته الطبيعية وهي السلبية المطلقة . أما إذا نقلناه منها إلى المرتبة الايجابية فقد عرضناه للخطأ . ومثال ذلك أننا حين نرى على بعد برجا مربعا يخيل الينا أنه مستدير . فاذا تركنا إحساسنا فى حالته الطبيعية وهى السلبية حكمنا على البرج بأنه مستدير فحسب وكان حكمنا صحيحا إلى أن نقترب منه فنحكم بأنه مربع . وأما إذا أخرجنا الاحساس عن فطرته كان حكمنا هكذا : إن البرج

مستدير ، وسيظل مستديراً حتى بعد اقترابنا منه . ومن هنا يقع الخطأ فى الأحكام لأن التفكير المعلل إذ ذاك يشترك فيها . ونحن يجب أن نحترس من كل مايشترك فيه التفكير المعلل من أحكام . وفوق ذلك فإن الاحساس حينئذ يصبح ايجابيا ، ونحن قد اشترطنا فى صدق الاحساس أن يكون سلبيا .

٣ — الشعور السلفى : هو الصورة المطبوعة فى الذهن من أثر المحسات ، وهو وسيلة هامة من وسائل المعرفة . وذلك كأن ترى مثلا فرسا للمرة الأولى فتنطبع فى ذهنك صورته ثم ترى بعد زمن حيوانا على بعد فتوحى إليك الصورة القديمة المطبوعة فى ذهنك أن هذا الحيوان فرس . وبهذا الايحاء وحده تصل إليك هذه الجزئية من المعرفة ولولاه لظللت فى كل مرة ترى فيها هذا الحيوان جاهلا به حتى يعرفك معرف أنه فرس . وهذا الشعور السلفى صادق دائما مادام مؤسسا على صورة تحققت عند أخذها سلامة الحواس وثبتت بعد هذا الأخذ صحة الموضع الذى سجلت فيه وهو الذاكرة .

وهذه الصورة عند الابيكوريين مادية بحتة تسلك سبيلها الى موضعها من الذهن إما بوساطة الحواس ، وإما بوساطة ثقوب البدن الأخرى ولسنا نرى أنفسنا فى حاجة بازاء هذه المادية المغالية الى أن نعلن أن هذه المدرسة تدين بمذهب الاسمية أو الاعتبارية إلى أبعد حدودها .

٤ — التأمل الذهنى : هو عقلى محض مؤسس على المنطق التجريبي ولا يتعلق بالحواس ، وهو آخر الوسائل .

مثال ذلك : أننا لا نستطيع أن ندرك الفراغ بحواسنا ، ولكننا

يجب علينا أن نجزم بأن الفراغ موجود ، لأن الذى لا شك فيه هو أن الكون فى حركة ، وان الحركة مستحيلة مع عدم الفراغ . فهذا الحكم مؤسس على قضية منطقية ضرورية وإن كنا لا نستطيع أن نثبته بالحواس . والتأمل الذهنى لا يقل عما سبقه من الوسائل صدقا وقربا من الصواب على شرط أن يكون أساسه أبسط القضايا المنطقية وأكثرها بداهة .

هذا كله من ناحية وسائل المعرفة ، أما الأشياء التى تقع عليها المعرفة ، فهى تنقسم الى ثلاثة أقسام : الأول المحسات القريبة ، وهى كل ما نحسه عن قرب ونستطيع أن نجرى عليه التجربة متى شئنا . والعلم المتعلق بهذا القسم يقينى . والثانى المحسات البعيدة ، وهى كل ما نحسه ولا نملك إجراء التجربة فيه لبعده عن متناول قدرتنا ، وذلك مثل الموجودات السماوية من : كواكب وأفلاك . والعلم المتعلق بهذا القسم ظنى لغيبة التجربة الضرورية لليقين عند هذه المدرسة . والقسم الثالث ما لا يحس بالحواس الخارجية ، وهو كل ما تسلك ذراته الى الروح سبيل المسام الجسمية لا سبيل الحواس فتتصل به الروح مباشرة لا عن طريق الاحساس الخارجى كغيره . والعلم بهذا القسم يقينى .

٤ ـ الطبيعيات

لا يوجد فى رأى « إيبيكور » قوة عاقلة مسيرة للعالم كما رأى « أناجزاجور » ولا مبدع أنشأه كما رأى « أفلاطون » ولا محرك يقوده كما قال « أرسطو » . وإنما الكون عنده عدد من الذرات التى لا تتناهى ولا ترى ولا تقبل الانقسام الفعلى ، والتى يتخلف بعضها عن

بعض شكلا وحجما واستعداداً . وهى سابحة فى الفراغ العظيم يصطدم بعضها ببعض فتتكون من اصطدامها الكائنات الحية كالانسان والحيوان .

حركة الذرات

لا تستمد الذرات التى يتألف منها الكون حركتها من قوة خارجة عنها ، وإنما هى « ديناميكية » تنبعث من داخلها . وبعبارة أدق : الحركة جزء أساسى فى الذرة لا ينفصل عنها ، ولا توجد هى بدونه ، وإنما تكون هذه الحركة أحيانا كامنة فى الذرة فلا تظهر . وكما تتحرك الذرات تبعا لقانون الحركة « الديناميكى » كذلك تسقط الى أسفل خضوعا لناموس الثقل أو لناموس التجاذب الطبيعى الموجود بينها ولا تجذبها أية قوة أجنبية . وقد جر هذا التعبير على « ابيكور » اعتراضات وتهكمات كثيرة حتى أن خصومه كانوا يوجهون إليه هذا السؤال فى شىء من السخرية : « حيث انك تقول : إن الفراغ لا يتناهى ، فهل يعقل أن يكون لما لا يتناهى أسفل وأعلى ؟ » . غير أن « إبيكور » أجاب على هذا السؤال بأنه لا يقصد الأعلى والأسفل بأجلى معانيهما ، وإنما يقصد الأعلى والأسفل النسبيين . ولا شك انهما كافيان لتحقيق ناموس الثقل والتجاذب اللذين يدفعان بالذرات إلى الهوى فى نظام عمودى طبيعى متناسق كقطرات المطر . ولكى يتحقق خضوع الذرات لهذا القانون الأخير فتتكون بتحققه الموجودات المحسة يجب أن يبتعد بعضها أحيانا عن تلك الاعمدة السقوطية ، ولكن هذا الابتعاد ينشأ دائما من حركة « ديناميكية » غير منظمة ، بل خاضعة للمصادفة البحتة ، وهذا هى تعرض للبعض دون البعض الآخر فيحدث التقاء الذرات ببعضها فيتكون

الجسم الكبير ، والفضل فى ذلك عائد الى هذه الفوضى ، إذ لو كان هناك نظام فى هذا الابتعاد عن الأعمدة لما وقع التصادم ، ولو انتفى التصادم لانتفى تألف الكائنات .

ومن المعلوم أن « الابيكوريين » لم يستطيعوا التدليل على هذه النظرية بأدلة محسوسة ، لأن الذرات وحركاتها وتجاذبها وكيفية تكون الأجسام منها غير مدركة بالحس . فليس فى وسعهم إذاً ، إلا سلوك طريق التأمل الذهنى المؤسس على التجربة ، وذلك مثل قولهم مثلا :

حيث اننا نشاهد أن الاجسام تنمو وتنحف ، والأقمشة تخلق فترق ، والروائح تمتزج بالهواء ثم تدفعها قوة أخرى فتبعدها عن أمكنتها الاولى فكل ذلك يدل دلالة قاطعة على أن الاجسام مكونة من ذرات تجتمع فى حالة نمو الجسم ، وصنع القماش ، وشغل الرائحة المكان الذى يمكن أن تصل منه إلى أنوفنا ثم تتفرق فى حالة بدء الجسم فى النقص ، وصيرورة القماش فى حالة الخلق ، وانهزام أجسام الروائح أمام أجسام الهواء وهلم جرا .

وعند « الابيكوريين » ان الهواء والبخار مكونان كذلك من ذرات تمتاز بالحرية وعدم التقيد بالأعمدة . وعلى الجملة . فان وجود كل ما فى الكون وعدمه ليسا إلا اجتماع الذرات وتفككها فحسب وتبعا لاختلاف ظروف هذا الاجتماع وذلك التفرق تتغير الموجودات . فليس جمود الكائنات الجامدة ولا سيلان السائلة إلا نتيجة لاختلاف ظروف اتصال الذرات ببعضها .. وفى أثناء تألف هذه الذرات تحدث من اجتماع بعضها مع البعض الآخر حقائق أخرى ثابتة مثل اللون والطعم والرائحة ، ولا

تزول إلا بزوال هذا الاجتماع الذى نشأت عنه هذه الحقائق . أما الوجود والعدم ، فهما مجازان لا أكثر ولا أقل والحياة ليست جديدة فى الاجسام ولا طارئة عليها ، وإنما هى كامنة فى كل ذرة حتى إذا ما توفرت لها ظروف البروز برزت ، وكل جسم يظهر ساكنا فان سكونه لا يخرج عن ظهور سطحى ، وإنما هو مشتمل على حركة واضطراب داخليين .

وكان « ابيبكور » فى نظره الى الكون لا يحب أن ينشغل بدراسة النظريات العامة ، ولا أن يتغلغل إلى الجزئيات والتفاصيل ، وإنما كان يريد أن يصل رأسا إلى أسباب الظواهر الطبيعية . وهو لهذا كان يسخر من الفلكيين الذين كانوا يضطربون من كسوف الشمس وخسوف القمر ، ويعزون ذلك إلى تأثيرات الآلهة ، فكان يصرح بأنه ما دفعهم الى هذا الخوف الموهوم إلا جهلهم بمأتى هذه الظواهر وعللها الطبيعية ، ولو أنهم عرفوا هذه العلل ، لنجوا من هذه المخاوف الخرافية ، . فمثلا علة كسوف الشمس فيما يرى هى إما تعرض القمر بينها وبين الأرض ، وإما قيام جسم آخر غير مرئى بين الشمس وبين الأرض ، وإما حركة انطفاء طبيعية تطوف بالشمس كلما وجدت علتها . وعلى أى الاحوال فلا توجد رابطة بين هذه الظاهرة وبين الآلهة .

وكان « إيبيكور » يرى ـ كما رأى أناكسيماندر من قبل ـ وجود عوالم كثيرة غير عالمنا هذا مؤلفة كلها من الذر الذى لا يتناهى ، وشاغلة بعض الخلاء الذى لا يتناهى . وكا يقول بما قال به معاصروه ومن سبقوهم من الفلاسفة والفلكيين من أن الأرض هى المركز الرئيسى للأفلاك فى عالمنا هذا .

٥ ـ الالهيات

يرى « إبيكور » أنه لاأثر فى هذا العالم إلا للذر والفراغ والمصادفة ، وأن الانسان مهما نقب فى هذا الكون فانه لن يعثر على أى أثر للآلهة . وإذاً ، فلا فائدة ألبتة فى الآلهة ، لأن اجتماعات الذرات تبقى مادامت قابلة للبقاء ، فاذا انمحت منها هذه القابلية بسبب ظرف من الظروف حدث التفكك حالا . ولهذا لم يكن عالمنا الحاضر إلا اجتماعا متينا لا يزال النجاح حليفه ، وأن العلة الوحيدة فى وجود النظام فى بعض الأشياء هى زوال عدم النظام من هذه الأشياء ، وهذا الزوال يقع من نفسه .

وفوق ذلك ؛ فان دراسة الطبيعة وخواص الأجسام ومظاهر الكون وتتبع التاريخ البشرى لاتنتهى بنا — فى رأيه — إلى الآلهة كعلة لوجودنا ، بل لاتدلنا على أن لهم أية صلة بنا [١] .

من خلال هذه التصريحات وأمثالها يظهر للباحث الالحاد جليا فى تعاليم هذه المدرسة ، ولكنه إذا درس النصوص الواردة فى هذا الشأن من جهة ، ودقق النظر فى بقية أجزاء المذهب من جهة أخرى تبين له أن « ابيكور » يقول بضرورة وجود الآلهة ، لأن فكرة الالوهية موجودة فى رؤوس الناس ، وأنت تذكر أن « إبيكور » صرح فى قسم المنطق بأن الخيال لاوجود له وبأن كل فكرة حقيقة ، وأن أية فكرة لم تخطر لصاحبها إلا عن طريق إحساس حقيقى بوساطة الحاسة الداخلية ولو فى حالة النوم ، ولايمكن أن تتصل الحاسة إلا بما هو موجود فعلا

وإن لم تعترف الحواس الخارجية بوجوده . وإذاً ، فالآلهة موجودون ، لأن الانسان فكر فيهم أو رآهم فى أحلامه ، ولكن هؤلاء الآلهة هم عنده عالم مؤلف من موجودات تختلف مع البشر فى مادتها ، لأنها مكونة من ذرات لطيفة شفافة ناعمة اللمس . وكما يختلف الآلهة عن البشر فى المادة يختلفون عنهم فى أساليب الحياة فلا ينامون مثلهم ، لأن النوم قد تتخلله أحلام مزعجة ، والآلهة لاينزعجون ولا يضطربون . وهم يأكلون من طعام خاص بهم ، لأن طعام البشر لايتفق مع طبيعتهم ، وهم يتكلمون فيما بينهم باللغة الاغريقية ، إذ هى وحدها الجديرة بمقامهم .

وهؤلاء الآلهة عنده لاينشغلون بهذا العالم ألبتة ، ولايكلفونه بطقوس دينية ، ولا بأوامر اجتماعية ، ولايطلبون منه تضحيات وقرابين . وعلى الجملة لاصلة بينهم وبين هذا الكون ، وانما هم يعيشون فى الخلاء الذى بين العوالم سعداء مغتبطين لا ينغصون أنفسهم بآلام هذا العالم وأحزانه .

٦ - النفس

لايؤمن « إيبيكور » بأن هناك شيئا وراء الطبيعة يقال له النفس ، وإنما توجد فى رأيه حياة فعلية تنشأ من اجتماع الذرات ، وهذه الحياة مصحوبة فى الانسان بروح طبيعية مادية تحل فى الجسم ، تقوى بقوته وتضعف بضعفه وتهلك بهلاكه ، غير أن الذرات التى تتألف منها هذه الروح الانسانية ليست كثيفة خشنة كذرات الأجسام ، وإنما هى ذرات لطيفة ناعمة مستديرة دقيقة خفيفة وهى من أربعة عناصر مختلفة : النار والهواء والريح ، والعنصر الرابع يدعى بالجوهر المفكر وهذا العنصر الأخير هو

الذى يقود الحياة العقلية فى الانسان . أما عنصر الهواء فهو جوهر الهدوء فيه . وأما عنصر النار فهو جوهر الشجاعة . وأما عنصر الريح فهو جوهر الخوف . وهذه الثلاثة الأول توجد فى الانسان والحيوان . وأما الرابع فلا يوجد الا فى الانسان وحده . وقد يتغلب عنصر من العناصر الثلاثة على الاثنين الأخرين فى حيوان من الحيوانات ، فيظهر أثر هذا التغلب جليا فى ذلك الحيوان كما تغلب عنصر النار فى الأسد ، وعنصر الريح فى الظبي ، وعنصر الهواء فى الثور . فكان الأول مثال الشجاعة ، والثانى مثال الجبن ، والثالث مثال الهدوء . وصلة الروح بالجسم هى التى تمكنها من أداء مهمتها . وعندما تنعدم هذه الصلة تتحلل النفس وتتلاشى وتتفرق ذراتها شذر مذر .

وعند « إبيكور » أن ذرات العناصر الثلاثة التى يشترك فيها الحيوان مع الانسان منتشرة فى جميع الفراغات الموجودة بين ذرات البدن . أما ذرات العنصر الرابع فمقرها الصدر .

٧ ـ الأخلاق

قلنا فيما تقدم : ان ابيكور قد سجل أخلاق مدرسته فى إحدى الرسائل التى بعث بها الى أنصاره . والآن نقول : إن هذه الرسالة قد احتوت على المبدأ الآتى وهو : إن غاية كل حى اللذة . وأوضح الأدلة على هذا أن الحيوان مدفوع بغريزته إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من اللذة وإلى الفرار من الألم . ولما كانت طبيعة الانسان تشبه طبيعة الحيوان فقد وجب أن تكون اللذة مرمى الجميع وأن تكون محاولة إبعاد الانسان عن

هذه اللذة هى محاولة لاقصائه عن طبيعته . وهذه المحاولة إما أن تفشل وإما أن تنتج شقاء هذا المقصى عن غريزته . وفوق ذلك ، فان الانسان لا يصل إلى مرتبة الحكمة الا بعد شعوره بالهدوء التام ، وهذا الهدوء لا يتحقق الا بخلو الجسم من الآلام والروح من الاضطرابات ، وهذا الخلو لا يتيسر الا بتحقيق اللذتين السلبية التى هى عدم الاحساس بالألم فى حالة السكون ، والايجابية التى هى الشعور بالسرور فى حالة الحركة .

على هذا المبدأ تأسست الأخلاق الابيكورية وهو مبدأ جلى صريح فى جعل اللذة الجسمية غاية الحياة ومرماها ، ولكنه صريح أيضا فى أن اللذة إذا وصلت إلى حد إحداث اضطراب في الجسم أو فى الروح انقلبت رذيلة . غير ان خصوم « إبيكور » السيئ النية قد اتخذوا من هذا التصريح مستندا لرميه فى أخلاقه النظرية بأنه قال باللذة الحيوانية التى لاتقف عند حد ، وفى أخلاقه العملية بالدعارة والمجون ثم شنوا عليه الغارة وأحاطوه بسياج سميك من التهم والمثالب . أما الخصوم النزهاء مثل « سينيك الرواقى » و « فرفريوس الاسكندرى » وغيرهما فقد اعترفوا بأن « ابيكور » كان فى حياته العملية قنوعا فاضلا ، بل أن هؤلاء الخصوم قد دافعوا عن هذه الحياة العملية دفاعا مجيدا .

وفى الحق أن التوفيق عسير بين حياة « ابيكور » العملية التى يحدثنا عنها « سينيك » و « فرفريوس » وبين نظرياته الأخلاقية التى يقرر فيها بصريح العبارة أن اللذة التى يجعلها غاية الحياة هى اللذة الجسمية الخالصة التى يدعوها فى غير حياء بلذة البطن ، وأن ماادعاه السيرينيون من اللذائذ الروحية وهم باطل ، وهو يؤيد هذا الرأى متهكما من خصومه أنصار اللذة

الروحية بقوله : « أنا لا أستطيع أن أدرك الخير إذا ألغيت من الحياة لذائذ : الذوق والسمع والنظر والمتع الجنسية » (١) . ومن ذلك قوله أيضا : « بدون شك يوجد سرور نفسى ، ولكن هذا السرور لا يكون أبداً الا من ذكريات ماضى اللذائذ الجسمية ومستقبلها . وكذلك جميع المسرات التى يخيل الى الناس أنها نفسية خالصة ، هى كلها مادية أو راجعة الى نتيجة مادية . فمثلا لا يشعر الانسان فى الصداقة بأى سرور إلا اذا تمثل فى الصديق أنه يشبه تعهدا بالأمن أو نوعا من الضمان ضد الألم (٢) .

ومثل ذلك العدالة هى فضيلة ، لان عليها تبنى علاقات الناس التى بسببها يتمكنون من دفع المتاعب وجلب المسرات . والاعتدال فضيلة ، لأنه يقف اللذات عند الحد الذى اذا تعدته أنتجت ألما ، واذا وقفت عنده أحدثت سرورا » (٣). أو قوله :

« ليس للروح ـ إذا وجدت ـ عمل إلا التلذذ بماضى اللذات والاستمتاع بحاضرها والتفكير فى الأمل فى اللذائذ المقبلة » .

ولهذا هو يمقت كل تفكير فى ماضى الآلام وكل تشاؤم يجر الى التفكير فى المتوقع منها فى المستقبل ويعده خروجا بالروح عن طبيعتها

ومما ينبغى أن يعرف فى مذهب « إبيكور » هو انه كان يفضل اللذة الطويلة على القصيرة ، والكثيرة على القليلة والتى لا تكلف صاحبها تعبا قبلها ولا بعدها على التى تكلفه ، وهو لهذا أعلن أفضلية اللذة السلبية

(١) انظر فقرة ٦ من الكتاب العاشر من (حياة الفلاسفة) لـ (ديوچين لارس)
(٢) أنظر صفحة ٣٥٧ من كتاب الاستاذ « بريبيه »
(٣) أنظر صفحة ٩٧٥ من كتاب « جانيه » و « سياي »

على اللذة الايجابية التى كان السيرينيون يقولون بها . وفى ذلك يقول ما معناه : لكى نعرف الفرق بين اللذتين : السلبية والايجابية يجب أن ننظر الى الانسان قبل أن تفسد المطامع فطرته ، فاننا نشاهد أنه لا يتطلع إلى شيء إلا إذا أحس بالحاجة اليه ، فاذا انتهت حاجته كف عنه واكتفى باللذة السلبية . فالطفل مثلا إذا شعر بالجوع والعطش طلب الطعام والشراب . وإذا انقطع الجوع والعطش عاد إلى سعادته الهادئة التى تفوق لحظاتها فى اللذة لحظات الأكل والشرب نفسها ، لأنها خالية من الهياج الذى يصحب حتما اللذة الايجابية . وهذه النظرة الى الطفل تعلمنا أن أعلى درجات اللذة التى حددتها الطبيعة هى إبادة الألم لا أكثر ولا أقل . فمثلا وسائل إزالة ألم الجوع قد تختلف كثيراً ، ولكن الذى لا يختلف أبداً هو أن اللذة ستبقى دائما منحصرة فى إزالة ألم الجوع . وإذا تقرر ذلك استطعنا أن نحدد درجات اللذات ، مستضيئين فى هذا التحديد بذلك النبراس الذى وضعته الطبيعة وهو جعل زوال الألم مثلا أعلى للذة . وهذه اللذات تنقسم الى ثلاثة أقسام : الأولى اللذائذ الطبيعية الضرورية وهى الأكل والشرب والنوم .

الثانى اللذائذ الطبيعية الكمالية ، مثل الأطعمة الفاخرة والمشروبات اللذيذة والمتع الجنسية والزواج والأبناء وما شاكل ذلك .

الثالث اللذائذ التى ليست طبيعية ولا ضرورية كلذة المجد والشهرة والغنى . والفيلسوف يستطيع أن يكتفى بالأول فقط ، لأن كسرة خبز وجرعة ماء تجعلانه يقاسم « زوس » سعادته وهناءه . أما القسمان : الثانى والثالث فهما جديران بأن يجرا عليه الاضطراب . ولهذا يحسن أن يتخلى عنهما بتاتا .

ولسنا ندرى ما هو السلوك العملى الذى سلكه « ابيكور » بازاء القسم الثانى من اللذائذ . أما القسم الثالث فنحن نعلم عن طريق « سينيك » و « فرفريوس » كما أسلفنا أنه كان قنوعا وأنه لم يحاول الغنى فى حياته قط ، وأنه كان يعاف المناصب الحكومية على اختلاف ألوانها وأنه كان يعلل هذه الخطة بأن المناصب تحدث حتما اضطراب النفس من جهة ، وتلجىء صاحبها الى ارتكاب جريمة النفاق فى إرضاء الرؤساء والجماهير من جهة أخرى . وهو فى هذا يقول : « إن من حسن حظى أن لم أختلط يوما باضطرابات الحكومة وأن لم أحاول قط أن أرضى الشعب ، لان الشعب لا يفهم ما أعرف ولا يتفق معى فيه ، ولأنى أيضا أجهل ما يتلاءم معه » . (١)

وقد احتفظ « ابيكور » بهذه السعادة فى نفسه حتى مات بالرغم من ألم العلة المبرح الذى عاناه زمنا طويلا من حياته ، لانه كان يعتقد أن الانسان لا يجدر باسم الحكيم إلا إذا جاهد عمليا ضد الامراض والآلام والمتاعب القاسية . وكان أثناء هذا الجهاد مغتبطا سعيداً . أما أولئك المتشائمون المحزونون الذين يتمنون الخلاص من الحياة لما فيها من شقاء وتنغيص ، فهم فى رأيه لا يرتفعون درجة واحدة على أولئك الموسوسين من العامة والجهلاء الذين يشقون أنفسهم بالخوف من عذاب جسمانى خرافى فيما يسمونه بالعالم الآخر ، تلك الخرافات التى أبطلتها نظرية الذرات تمام الابطال .

---

(١) انظر صفحة ٩٧٥ من كتاب (جانيه) و (سياى)

من كل ما تقدم يتبين أن آراء « إبيكور » فى الأخلاق النظرية مسفة وضيعة ترمى إلى إنزال الانسان من عرش إنسانيته إلى مستوى الأنعام فتعتبر المثل الأعلى للحيوان مثلا أعلى للانسان ، وتجزم بأن ما كان غاية للأول ، وجب أن يكون غاية للثانى ، وهذا منتهى الضعة والابتذال ولكن قوما من القدماء والمحدثين الأوروبيين قد دافعوا عن إبيكور دفاعا واهنا متخاذلا ، فعزوا إليه أنه كان يقدم اللذة الروحية على اللذة الجسمية . وقد اندفع وراء أولئك الغربيين بعض المصريين فنسبوا إلى « إبيكور » تقديم اللذة الروحية على اللذة الجسمية . ولو أن هؤلاء وأولئك تأملوا قليلا فى الجزئيات الأخرى من المذهب ورأوا هذه المادية التى تكتنفه من أوله إلى آخره : فى الألوهية والنفس ووسائل المعرفة والمنطق ، لجزموا بأنهم حين يعزون الروحية إلى « إبيكور » إنما يسيرون فى طريق لا يتفق مع المنطق فى شىء .

٨ ـ تأثر الابيكورية بما قبلها من المدارس

إن أهم ما يلاحظه دارس فلسفة « إبيكور » أولا هو أثر « ديموكريت » الواضح فيها ، لأن « إبيكور » بنى فلسفته كلها على أساس نظريتى « الذر والفراغ » الماديتين اللتين هما العنصران الجوهريان لمذهب « ديموكريت » . وتعرف نظرية الذرات هذه بنظرية العوالم الكروية التى لا تتناهى ، وهى تؤدى إلى نبذ القول بخلق الآلهة للكون وتأثيرهم فيه ، وهذا التأثير جاء للمدرسة الابيكورية عن طريق « نوزيفان » تلميذ « ديموكريت » وأستاذ « إبيكور » .

-٤-

المدرسة البيرونية

تمهيد

لما احتدم الخلاف بين المذاهب الفلسفية وبلغ التناقض أشده بين المدارس : فأخذ أشياع السوفسطائيين يجزمون بأنه لاوجود إلا للحقيقة الاعتبارية ، وهب أتباع « سقراط » يجاهرون بوجود الحقيقة المطلقة ، وجعل تلاميذ « أفلاطون » يتشيعون لنظرية « المثل » وأتباع «أرسطو» يهاجمونها فى شىء من العنف ، وهذا فضلا عن تناقض المدارس الاخرى مثل : « الميجارية » و « السينيكية » و « السيرينائية » وغيرها .

لما ظهرت هذه المدارس كلها وأخذت أمكنتها تحت الشمس ، زاد الإرتياك وعم القلق وشمل جميع النفوس اضطراب لامصدر له إلا هذه المتناقضات المزعجة ، فشعر جماعة من المفكرين بالحاجة الشديدة إلى الراحة والهدوء وآمنوا بأن الوسيلة الوحيدة للفوز بهما هي نبذ كل تعاليم هذه المدارس من غير استثناء ، وإحلال الارتياب المطلق محلها . وعلى هذا الأساس نشأت المدارس الارتيابية ، وأهمها المدرستان : « البيرونيــة » و « الأكاديمى الحديثة » .

وإذا فتشنا عن العنصر الأول لهـذه الارتيابيـة فى بلاد الاغريق وجـدناه أقدم من « بيرون » ، بل يصرح بعض مؤرخى الفلسفة أنه خرج من مدرسة « أفلاطون » وإن كان لم يبلغ هذا القدر من الاستفحال

إلا على يد « پيرون » بعد زيارته للبلاد الهندية واصطحابه رجال الدين فيها كما سنشير إلى ذلك ، لأن « أرسيزيلاس » — وهو أحد تلاميذ مدرسة أفلاطون — هو مؤسس « الأكاديمى الحديثة » التى كان للمذهب الارتيابى فيها شأن عظيم .

ومهما يكن من الأمر فان المدرسة « البيرونية » هى أهم المدارس الارتيابية على الاطلاق . وهاك موجزاً عنها :

(ا) حياة پيرون

لايكاد تاريخ الفلسفة يعرف شيئا يذكر عن حياة « پيرون » الفيلسوف الارتيابى الشهير بالرغم من انه كان معاصراً لأرسطو ولزينون وإبيكور . والسبب فى ذلك راجع إلى أنه لم يكتب شيئا من المؤلفات . ولولا « ديوچين لاإرس » و « أوزيب » اللذان كتبا عنه معتمدين على تلميذه « تيمون » لما عرفنا عنه شيئاً حقيقيا ، لأنه قد نسج حوله كثير من الخرافات ونسبت اليه آراء لم تدر له بخلد . وقد كتب عنه « أنتيجون الكاريستى » كتابا حوى — فيما يظهر — كثيرا من المنتحلات . ولهذا يجب الاحتياط منه . وعلى أى الأحوال فكل مانعرفه عنه هو أنه ولد حوالى سنة ٣٦٥ وأنه رافق الاسكندر الأكبر فى حملته فى آسيا وأنه سافر إلى بلاد الهند واختلط هناك بالكهان ورجال الدين والفلاسفة فتأثر بارتيابهم المغالى وبعدم اكتراثهم بما فى هذه الحياة ، وأنه عين كاهنا فى « إيليا » مسقط رأسه ، وأنه ذهب إلى « أتينا » فى

سنة ٣٣٦ ونال فيها شرف الاستمتاع بالحقوق الوطنية وظل بها حتى توفى حوالى سنة ٢٧٠ .

(ب) مذهبه

١ - أساس الجوهريات

وصل إلينا مذهب هذا الفيلسوف واضحا لالبس فيه ولاغموض على يد تلميذه « تيمون » كما وصل إلينا تاريخ حياته . ويلخص هذا المذهب فى المبدأين الآتيين :

المبدأ الاول

إن سلوك طريق الطبيعة وخواصها لحل مشكلة الوجود غير مجد ألبتة ، وإن أوضح الأدلة على عدم إجدائه هو أن جميع الفلاسفة السابقين لم يصلوا إلى قولة فاصلة فى هذه المشكلة التى لاتزال كما كانت منذ الأزل على أتم ماتكون من الغموض . ولهذا يجب هجره إلى طريق آخر مفيد . وفى هذا يقول عنه تلميذه « تيمون » مانصه : « كيف ياپيرون وجدت وسيلة التخلص من غرور أفكار السوفسطائيين وتحطيم سلاسل الأخطاء ؟ لست أنت الذى تشغل نفسك بالبحث عن أى نوع من الهواء ذلك الذى يحوط « إغريقا » ولابالسؤال عن من أين أتت الأشياء ، والى أين تنتهى » (١)

ولاريب أن هذا النص يثبت فى وضوح أن « پيرون » قد هجر كل الوسائل السالفة التى استخدمها الفلاسفة من قبله لحل عقدة الكون ، وأن هذه الخطة كانت مأتى رفعته فى نظر هذا التلميذ .

(١) أنظر فقرة ٦٤ من الكتاب التاسع من حياة الفلاسفة لديوچين لا ارس

من شاء أن يكون سعيداً فعليه أن يحيط علماً بالنقط الثلاث الآتية :

(١) النظر إلى الاشياء الموجودة فى الكون . (٢) معرفة أى التصرفات يجب أن نتبع نحو هذه الأشياء (٣) معرفة نتائج هذه التصرفات .

ويشرح «بيرون» النقطة الأولى فيقرر أنه «لا يوجد بين الكائنات أى فرق ثابت يميز بعضها عن بعض ، وأن انفعالاتنا وأحكامنا على الأشياء نفسها يجب لهذا أن لا توصف لا بصحة ولا بطلان ، لأن ماهيات الأشياء نفسها غير ثابتة ولا محققة الوجود .

وفى الواقع أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبائع الأشياء ، وإلا فمن أين تأتينا هذه المعرفة ؟ أمن الحواس ، وهي التي تكشف لنا الاشياء على ما تظهر عليه ، لا على ما هى عليه فى ذاتها ؟ أمن العقل ، وهو الذي فى أخص خصائصه وأقوى سلطانه (أى فى الناحية الاخلاقية) لا يعتمد إلا على العرف والعادات ؟ » (١)

ويلخص « بيرون » النقطة الثانية فى العبارة الآتية : يجب أن لا نؤمن بشيء ألبتة وأن لا يكون عندنا ميل الى أى شيء ، بل أن لا تكون لدينا فكرة محددة نحو أى موجود أو معدوم فى هذا الكون ويجب أن نضع نصب أعيننا هذه العبارات الثلاث :

(١) « لا شئ فى الكون مستمتع بمرتبة الوجود أكثر من استمتاعه بمرتبة العدم » .

(١) أنظر فقرة ٦١ من الكتاب التاسع من كتاب «حياة الفلاسفة» لـ «ديوچين لارس»

يقصد « پيرون » بهذه العبارة أن يعلن أن جميع الايجابيات والسلبيات مستوية فى نظر العقل العارف ، وأن الحكيم حقا هو الذى يجب أن لا يحكم لأحدها بوجود ولا للآخر بعدم ، لأن هذه الأحكام بالوجودية أو بالعدمية إنما هى خصائص العامة والجماهير السطحية التى تندفع وراء حواسها وانفعالاتها فتقرر فى سرعة وسهولة أن هذا موجود وذاك معدوم . أما الفيلسوف فهو الذى يعرف الأشياء معرفة حكيمة . ومعرفته إياها تستدعى اعتباره إياها فى مرتبة واحدة بالنسبة الى الوجود والعدم .

(٢) « إن كل شىء موجود ومعدوم فى آن واحد » .

يريد أن يقرر فى هذه العبارة أن يكون الشىء موجوداً ومعدوماً فى آن واحد إذا اختلف المعتبران له ، بل إذا اختلفت ظروف المعتبر الواحد وانفعالاته أو غير اعتباره ، فان العدم يصير وجوداً ، أو الوجود يصير عدما أسرع من ضربة الصاعقة . وفى الحق أنه لم يكن هناك وجود فتحول الى عدم ، ولا عدم فتحول إلى وجود ، وإنما هى نظرات سطحية إلى أشياء لا حقائق لها ولا مهايا .

(٣) « لا موجود ولا معدوم فى هذا الكون »

معنى هذه الجملة الأخيرة واضح مما تقدم وهو أن لا موجود ولا معدوم فى ذاته أى وجوداً مطلقاً أو عدماً مطلقاً ، وإنما هى اعتبارات كما تقدم . وبهذا الرأى تقترب المدرسة الپيرونية بعض الاقتراب من المدرسة السوفسطائية . ولعل هذا القرب هو الذى خدع التراجمة العرب ودفعهم إلى عد المدرسة « اللا أدرية » ضمن فرق السوفسطائية وقد أبنا خطأ هذا الرأى ورددنا عليه فى موضعه .

أما النقطة الثالثة وهى معرفة نتيجة ما يشير به پيرون من هذه التصرفات

فيوجزها هذا الفيلسوف فى قوله : « إن هذا السلوك ينتج نتيجة حتمية مجزوما بها ، وهى هدوء النفس واطمئنانها » . وإذا ، فمدرسة پيرون مدرسة سعادة وهدوء قبل كل شيء ، وهذه هى روح العصر كله إلا أن كل مدرسة سلكت إلى هذه الغاية وسيلة تباين وسائل المدارس الاخرى كما أسلفنا ، فـ « پيرون » مثلا لما رأى معاصريه ينسبون سعادتهم وشقاءهم الى تأثيرات الأشياء الموهومة التى تحيط بهم من : غنى وفقر وصحة ومرض ، صرح بأن هذه الأشياء ليست فاقدة التأثير فيهم فحسب ، بل هى وهمية لا توصف بوجود ولا بعدم . وعلى الجملة قد أعلن پيرون أنه يجب وقف الاحكام على كل شيء معلقة فى جو الريبة دون بت فيها بأى حال ، لأن العدم والوجود ، والموت والحياة ، والفقر والغنى ، والمرض والصحة ، والضعف والقوة عنده متساوية لا فرق بينها مطلقا . وعدم الاكتراث بها جميعها هو الطريق الوحيد الموصل الى السعادة .

٢ - نظرية المعرفة

تتلخص المعرفة عند « پيرون » فى أن يصل الانسان الى المرتبة التى يعرف فيها أن جميع الموجودات غير قابلة بطبعها للمعرفة ، وبالتالى الى معرفة أن المعرفة مستحيلة وأن السبب فى هذه الاستحالة ليس نقص قوانا وملكاتنا وإنما هو عدم إمكان موضوعية الأشياء للعلم . أما وسائل هذه المعرفة عندها فتنحصر فى التخلى عن كل جدل ونقاش ، بل عن كل محاولة يمكن أن يرمى من ورائها الى ما يسميه السطحيون باكتشاف الحقائق .

وإذاً ، فجميع الذين اشتغلوا ويشتغلون بالجدل طمعا فى كشف شيء من أسرار الكون هم بسطاء سذج ولو أنهم عرفوا ، لما حاولوا المعرفة .

غير أنه ينبغى لنا أن نبين هنا أن التخلى عن المعرفة الذى يقول به « پيرون » ليس هو تخلى العوام عن المعرفة ، بل هو تخلى العلماء بعد أن يصلوا الى درجة الاقتناع بأن المعرفة غير ممكنة ، وهى عند « پيرون » أسمى درجات المعرفة الانسانية . وهناك فرق بين انصراف العالم عن كشف الحقيقة بعد اقتناعه باستحالتها ، وانصراف الجاهل عن المعرفة لعدم تقديره قيمتها أو لعدم قدرته على البدء فى البحث .

٣ - النتائج العملية لمذهب بيرون

لما أعلن « پيرون » نظريته عن وجوب الريبة فى كل شيء وتعليق الأحكام فى جو من الشك التام واللا أدرية المغالية لم يعتنقها من معاصريه إلا عدد ضئيل ، فزاد ذلك فى تشاؤمه ونقمته على الجماهير واحتقاره إياها إلى حد أن كان يصرح بأنها مصابة بما يسمى بالجنون العام أو يعلن أن قيمة الهيئة الاجتماعية لا تتجاوز قيمة ورقة شجرة تديرها العاصفة يمينا وشمالا أو يشبه بنى الانسان تارة بالنحل ، وأخرى بالنمل ، وثالثة بالطيور مبالغة فى إهانتهم والحط من شأنهم . وكان على الخصوص يلح إلحاحا شديدا فى التشهير بكل ما يظهر جهل بنى الانسان وأخطاءهم وطفولتهم وعدولهم اليوم عما آمنوا به أمس ، واقتناعهم فى الحاضر ببطلان ما اقتنعوا بصحته فى الماضى وغير ذلك مما يدل على صغر قيمة الانسان وضعف مكانته فأصبح بسبب هذه الخطة من أعداء الجمعية البشرية الذين لا يدخرون وسعا فى احتقارها وتجنبها بقدر المستطاع .

- ٥ -

أريستون

(ا) حياته وفلسفته النظرية

لا يعرف التاريخ عن مولد هذا الفيلسوف وحياته الخاصة أكثر من أنه ولد فى جزيرة « كيو » وأنه كان تلميذا لـ « زينون الرواقى » وكان فى طليعة شبابه يعتنق مذهبه ثم تتلمذ على « پوليمون الأكاديمى » وأنه هجر المذهب « الرواقى » واعتنق الارتياب ولا يعرف متى ولد ولا متى توفى :

أما مذهبه فقد وصل إلينا عن طريق « أوزيب » و « جاليان الطبيب » و « بلوتارك » و « سيسرون » . وهاك تلخيص هذا المذهب :

بدأ « أريستون » مذهبه بإعلان احتقار الجدل النظرى وصرح بأنه عبث لا يصح أن ينشغل به عاقل وكذلك أعلن احتقار الطبيعة ودراستها واتخاذها طريقا لكشف أسرار الكون لثلاثة أسباب : الاول انها غير موثوقة النتائج ، وآية ذلك اختلاف علماء الطبيعة وتناقضهم فى نفى الحركة وإثباتها وفى تناهى العالم ولا تناهيه ، وغير ذلك مما يدل على عدم اليقين فى نتائج الدراسات الطبيعية . الثانى ان دراستها عبث ، لأنها لا تقدم الى الانسان أية فائدة فى حياته العملية ، ولا تلهمه أية فضيلة من الفضائل الأخلاقية . الثالث انها آثمة ، لان نتيجتها إما أن تنتهى الى جحود الآلهة

وإما إلى استبدالهم بمجردات غير مفهومة مثل « اللا محدود » و « اللاموجود » وما شاكل ذلك .

ومن هذا يتضح ان « أريستون » لم يكن يجحد الألوهية ، وأما ما وجهه إلى الآلهة من مهاجمات كقوله : « أنا لا أدرى على أية صورة توجد الآلهة ، ولا أعرف ما اذا كانوا كائنات حية أو فاقدة الشعور » . فلم يكن يقصد به الألوهية فى ذاتها بل كان يقصد مهاجمة الرواقية التى كانت تحل الاله فى النار حينا ، وتعرفه بأنه النار الفنانة حينا آخر .

كانت غاية « أريستون » إذاً ، هى أن لا ينشغل الانسان بالطبيعة ولا بالجدل ولا بالبحث عما يلى هذه الحياة وأن ينفصل من جميع الموجودات وأن المثل الأعلى عنده هو الوصول الى نهاية عدم الاكتراث

(ب) الاخلاق عنده

كان « أريستون » أخلاقيا أكثر منه فيلسوفا نظريا ، لأن آراءه النظرية هدم لابناء . أما مذهبه الأخلاقى فهو مكون من الهدم والبناء معا . ويتلخص هذا المذهب الاخلاقى فى ثلاث نقط نقد فيها الرواقيين ، وبنى رأيه فيها على أساس هذا النقد . فالأولى هى نقطة توحيد الفضيلة التى بدأها بنقد نظرية التعدد فى الفضائل ، فصرح بأنه لا توجد فضائل متعددة ، وإنما توجد فضيلة واحدة وهى معرفة خيرات الأشياء وشرورها . فاذا تحققت هذه المعرفة لدى الانسان فهو فاضل . أما تلك الاسماء المختلفة كالحكمة والشجاعة والعدالة والاعتدال ، فهى ليست إلا نواحى لهذه الفضيلة المتقدمة غاية ما هناك أنه حين يتعلق الامر بعمل الخير واجتناب الشر يسمى ذلك

حكمة ، وحين يتعلق باستعمال الاقدام وتجنب الاحجام يدعى ذلك شجاعة وحين يتعلق بتوزيع كل نصيب على من يستحقه يسمى ذلك عدالة وهلم جرا . فمن غير شك أن الذى يحرز الفضيلة التى أسلفناها يتصف بجميع مسميات هذه الاسماء من غير استثناء

والنقطة الثانيـة تتلخص فى نقد توزيع الواجبات الأخلاقيـة العملية توزيعا لا يتناهى كما فعل الرواقيون فصوروا واجب الانسان نحو نفسه ونحو أولاده ونحو أبويه ، ثم فرعوا من ذلك فروعا لا تندرج تحت حصر ، ففرقوا بين واجب الابن نحو الأب الذى له أولاد آخرون ، وواجبه نحو الأب الذى ليس له ابن غيره ، كما فرقوا بين واجب الزوج نحو زوجته التى يتزوجها بكراً ، وواجبه نحو زوجته التى يتزوجها أيما ، ونحو زوجتـه الفقيرة والغنية وهكذا بلا نهاية ، فهاجم « أريستون » هـذه النظرية مهاجمة عنيفة وقرر أن من يقولون بها ليسوا منظمى الرؤوس ، وأن الحكيم المعتدل يجب أن يحصر الواجبات الأخلاقية ويحددها تحديداً قاطعاً وأن لا يتركها بحراً بلا شاطىء كما فعل الرواقيون .

أما النقطة الثالثـة فتتلخص فى أن الرواقيين قرروا أن الصحة والغنى والسرور أفضل من المرض والفقر والألم وإن كانت الصفات الثلاث الأول ليست خيرات فى ذاتها . فلما جاء « أريستون » قرر أن هـذا تناقض من جانب الرواقيين ، لأنهم ماداموا لا يعتبرونها خيرات فهم غير منطقيين فى تفضيلها على أضدادها ، لأنه لا يفضل على ضده إلا الخير فى ذاته .

- ٦ -
الأكاديمى الحديثة

تمهيد

بعد أن توفى « أفلاطون » ترأس على الأكاديمى جماعة من تلاميذه متعاقبين مثل « إكسنوكرات » و « كراتيس » و « پوليمون » وأخذوا يتابعون حركة البحث ، سالكين منهج أستاذهم دون أن يغيروا شيئاً فى المذهب القديم أو يستحدثوا فيه مايستلفت النظر وظلوا كذلك إلى سنة ٢٦٨ قبل المسيح ، وهو العصر الذى أدخل فيه جماعة من تلاميذ « أفلاطون » النابغين تجديداً على « الأكاديمى » جعلها جديرة باسم « الأكاديمى الحديثة » . وقد رأسها « أرسيزيلاس » ولكن هؤلاء التلاميذ لم يتقيدوا بمذهب أستاذهم ، بل خرجوا على أكثر تعاليمه ونظرياته . وكانت أولى ميزات هذه المدرسة التى اشتهرت بها فى عصرها هى الارتياب ، ولكنه لم يكن ارتيابا سلبيا يدعو إلى العزلة والانزواء كارتياب « پيرون » وإنما كان « أرسيزيلاس » وتلاميذه مجاهدين يقاومون خصومهم فى الرأى ويهاجمونهم فى عنف إذا دعت الحالة إلى ذلك . وكانت المدرسة الرواقية ألد أعدائهم وأكبر خصومهم فأخذوا يسفهون رأيها فى تكون العالم وفى الأدوار الزمنية التى يمر بها فى رأى الرواقيين وغير ذلك من النظريات التأكدية التى كانوا يتهكمون بالرواقيين من أجلها مثل نظرية القضاء والقدر

والنظام المحكم وإنكار المصادفات وما شاكل ذلك مما أطلقوا عليه استهزاء اسم الدين الرواقى لا الفلسفة الرواقية .

(ا) أرسيزيلاس

١ - حياته وأخلاقه

ولد « أرسيزيلاس » فى « بيتان » فى آسيا الصغرى فى سنة ٣١٦ . ولما شب ارتحل إلى أتينا ليدرس الفلسفة . وهناك تتلمذ على « تيوفراست » تلميذ « أرسطو » ولكنه لم يلبث أن هجر المدرسة الأرسطوطاليسية متجها إلى المدرسة الأفلاطونية ليدرس الفلسفة على زعمائها الذين كان السمو يتمثل فيهم فى ذلك العهد كما أنبأنا هو أنهم هم البقية الباقية من الوجودات السماوية التى كانت تعيش على الأرض بوفرة فى العصور الذهبية الأولى . وبعد ذلك عرف « تيودور السيرينائى » تلميذ « پيرون » . وعن طريق هذا الفيلسوف — فيما يظهر — تسرب الارتياب إلى عقله .

وفى سنة ٢٦٨ اختير رئيسا للأكاديمى فلم يلبث أن غير فيها وبدل وخرج على كثير من مبادىء أسلافه ولم يحاول إخفاء هذا الخروج ، بل شاء أن يعطيه صبغة رسمية فأطلق على المدرسة اسم « الأكاديمى الحديثة » وظل على رأسها حتى توفى فى سنة ٢٤١ .

وقد كان « أرسيزيلاس » عالما متفوقا فى أهم معارف عصره حتى لقد قيل عنه : إنه أحد أرواح الثقافة الانسانية ، ولكنه كان كسقراط لا يحب التأليف ويفضل عليه الخطب والمحاورات . ولولا « سيسرون »

و « بلوتارك » و « ديوچين لا إرس » و « سكستوس أمپيريكوس » لما عرفنا عنه شيئا وخصوصا هذا الأخير ، لأنه هو الذى لخص بهيئة فائقة جدله مع « زينون » حول التأكدية والارتياب .

وكان « أرسيزيلاس » يمتاز بالفصاحة ولدونة الأسلوب ورقة العبارة وهو لهذا كان يحمل على التعبيرات الثقيلة المتعملة التى كان الرواقيون يستعملونها . وكان شديد السخرية ، حاد اللسان فى شىء من الرشاقة الفنية التى ترعب خصومه ولا تحنقهم عليه . ومما كان يقوله سخرية من المدرسة الرواقية هذه الجملة : « مهلا يا هؤلاء ، فليست الفلسفة فى تكلف العبارات السمجة وإنما هى فى الفكرة الصحيحة ، وفى المنطق السليم من التناقض . ولو كان حقاً ما تتصورون لما كان « سقراط » الذى ظل طول حياته يخاطب العامة بأسلوب سهل بسيط فيلسوفا » .

وكان يعتقد أن النظريات الفلسفية لا تنتشر ولا تثبت دعائمها إلا عن طريق المحاورات والدفاع عن الرأى ومهاجمة الخصوم . وأخيراً لخص مؤرخو الفلسفة « أرسيزيلاس » فيما يأتى : « إنه اجتمع فيه « سقراط » و « أفلاطون » و « پيرون » و « ديودور الميجارى » . فقد أخذ من الاول تواضعه ، ومن الثانى تفاؤله وعذوبة أسلوبه ، ومن الثالث ارتيابه ، ومن الرابع مهاجمة خصومه فى الرأى » .

٣ - مذهبه

كان « أرسيزيلاس » يعتقد أن الحقيقة شىء لا يدرك ، وأن أعقل الحكماء من يكرر دائما كلمة « سقراط » وهى : « إن الشىء الذى أعرفه هو

أننى لا أعرف شيئاً » . وقد وصل « أرسيزيلاس » إلى نتيجة حاسمة بإزاء خصومه الرواقيين حين أحرجهم بقوله : إما أن تكون أحكامكم معصومة من الخطأ ، وبهذا يكون لكم الحق فى أن تزعموا لأنفسكم المعرفة والوصول إلى الحقيقة ، وإما أن تكونوا معرضين له ، وفى هذه الحالة يجب أن تعلقوا أحكامكم فى جو الشك وأن ترتابوا فى كل شىء . والطريقة الأولى مستحيلة بدليل أنكم لا تستطيعون التمييز بين توءمين أو بيضتين أو ورقتى شجرة واحدة كما اعترفتم بذلك فى فلسفتكم فأحرى بكم أن لا تميزوا بين نظريتين تتعلقان بالكون العام ، إحداهما حقيقية والأخرى خاطئة . نعم إنه توجد بدون شك صور حقة وصور زائفة ، ولكن كيف يستطيع الانسان الفانى أن يميز بينهما تمييزاً يقينيا لاسيما بعد أن ثبت أن دعوى التأكد من أى شىء ضرب من الحماقة . وليس أدل على ذلك من تناقض الرواقيين حتى فى أوليات التعريفات وبسائطها فهم مثلا حين يعرفون الادراك يقولون : إنه موافقة العقل على تحقق الصورة ، وحين يعرفون هذه الموافقة فى موضع آخر يقولون : إنها لا تنصب إلا على خطبة أو حكم ، ولا شك أنه قد توجد الصورة حيث لا خطبة ولا حكم . وينجم عن هذا أن تكون الموافقة مقصورة على الخطب والأحكام ، وهى رغم هذا القصر شاملة للصور . وليس أدعى الى السخرية من هذا التناقض المخجل .

وإذاً ، فليس أمام الرواقيين بإزاء هذا المنطق إذا أرادوا أن يكونوا حكماء إلا اتباع مذهب الارتيابيين .

على الرغم من أن « أرسيزيلاس » قد اتفق مع « پيرون » فى وجوب تعليق الأحكام فى جو الريبة ، فان هذه النظرية لم تقده إلى الخمول والسلبية اللذين قادت إليهما « پيرون » وإنما أعلن أن الانسان ينبغى أن يكون نشيطا فى الحياة وأن يعمل دائما وإن لم يحكم على ما يعمل حكما مطلقا ، وذلك لأن العمل أساس السعادة ، والسعادة لا تتحقق الا بالحكمة ، والحكمة لا تتحقق الا بالاستقامة ، والاستقامة يجب أن تبنى على أساس العمل المعقول ، والعمل المعقول هو الذى يحتوى فى داخله على عناصر الدفاع عنه أمام العقل . ولا يوجد عمل يحتوى على هذه العناصر الا ما تدعو إليه الانعطافات الطبيعية .

(ب) كارنياد

تمهيد

بعد موت « أرسيزيلاس » سقطت مدرسة « الأكاديمى الحديثة » فى هوة مظلمة ، وانطفأ لمعانها الذى كان يشع فى ربوع أتينا أيام رئيسها الجليل : أرسيزيلاس » وظلت فى هذا الجمود يتعاقب على رياستها زعماء خاملون ليس لهم فى الانتاج العقلى شىء يستحق الذكر حتى جاء « كارنياد » فأعاد اليها شبابها الاول ، وبعث عظمتها الغابرة من مرقد الجهل والتأخر ورد اليها الاحترام الذى كان لها فى نفوس المتثقفين فى القرن الثالث ثم فقدته

بسبب ضآلة زعمائها فى العهد الذى سبق عهد « كارنياد » وسنلبوس معك هنا آراء هذا الفيلسوف فى شىء من الايجاز بعد أن نشير الى حياته

١ - حياته

ولد « كارينأرد » فى مدينة « سيرين » حوالى سنة ٢١٤ ولا يعرف التاريخ عن حياته العملية أكثر من حادث سفارته فى روما . وقصة ذلك أن مجلس شيوخ روما قد فرض على أتينا فى سنة ١٥٦ مبلغا ضخما من المال عقابا لها على غلطة سياسية اقترفتها ، فاستاء الشعب الأتينى من ذلك واعتبر هذا الحكم جائرا ثم قر رأيه على أن يبعث ثلاثة سفراء ، ليمثلوا بلادهم أمام هذا المجلس ويقنعوه بجور القرار الذى اتخـذه . وقد وقع الاختيار على ثلاثة من مشاهير رجال ذلك العصر ، وكلهم من الفلاسـفة الممتازين . فأولهم « كريتولاووس » المشائى . وثانيهم « ديوچين الرواقى » وثالثهم « كارنيارد الأكاديمى » فلم يكادوا يصلون إلى عاصمة الرومان حتى فتنوا سـكانها : حكومة وشعبا ، الأول بحـكمته وعبارته الرصينة المفعمة بالعظمة ، والثانى باعتداله وتواضعه . والثالث بلباقته التى لا نظير لها . وفي الحق أن الرومان لم يكادوا يرون للمرة الأولى الجدل المنطقى الذي تؤيد فيه الآراء بالحجـة والبرهان حتى اعترفوا بأنهم دون هؤلاء القوم ثقافة وعرفانا ، وليس هذا فحسب ، بل إن كثيرا من شـباب روما قد شغف بالفلسفة شغفا عظيما وتجمعوا حول « كارنياد » يدعونه بأستاذهم الأعظم ويتوسلون إليـه أن يلقى عليهم دروسا فى الحكمة ، فأزعج ذلك مجلس الشيوخ والحكومة الرومانية حتى رأى « كاتون » أحد مشاهير

أعضاء ذلك المجلس نفسه مضطرا إلى أن يطلب إلى « كارنياد » وزملائه مغادرة روما .

وأخيرا توفى « كارنياد » في سنة ١٢٩ ، ولا يعرف متى اختير رئيسا للأكاديمي الحديثة ، وإنما كل مايعرف في هذا الصدد هو أن هذا الاختيار قد وقع قبل حادث السفارة إلى روما ، وأنه ظل رئيسا لهذه المدرسة حتى توفى .

أما مصادرنا عن مذهبه فهى مؤلفات « سيسرون » و « سيكستوس أمبيريكوس » و « أوزيب » و « ديوچين لايرس » . وقد اعتمد الأول والثانى من هؤلاء المؤرخين على « كليتوماك » تلميذ « كارنياد » وخلفه على رياسة مدرسة « الأكاديمي » وعلى تلاميذ آخرين . والسبب في ذلك أنه — كسلفه أرسيزيلاس — لم يكتب شيئا .

٢ ـ مذهبه

يعتبر « كارنياد » فى الحقيقة ناقداً لامؤسس مذهب كما قال هو نفسه : « لو لم يوجد كريزيب لما وجدت أنا » . ومعنى هذا أنه لو لم تتح لكارنياد فرصة نقد « كريزيب » الرواقى لما ظهر له شيء فى عالم الفلسفة .

وقد شملت مهاجماته الرواقيين جميع نواحي مذهبهم أى أنه قد وجه نقده إلى آرائهم فى المعرفة والطبيعيات والالهيات والأخلاقيات .

فأما نظرية المعرفة فقد نقد منها التأكدية الرواقيـة المغالية ولكن لا يعرف بالضبط إلى أى حد وصل هذا النقد ، إذ أنه قد اختلفت الروايات فى هذا الشأن اختلافات شتى فحدثنا تلميذه « كليتوماك » أنه كان يرى

— كما رأى أرسيزيلاس من قبل — وجوب تعليق الاحكام فى جو الارتياب . وروى تلاميذه الأخيرون أنه كان فى هذه النقطة على خلاف شديد مع « أرسيزيلاس » بل إنه تخلى نهائيا عن هذا الرأى ، لأنه رأى فيه تحول الحياة إلى جدب مستحيل الاحتمال ، ولكن يظهر أن هؤلاء التلاميذ الأخيرين كانوا مغرضين فى نسبتهم التأكدية إلى « كارنياد» لأنهم كانوا قد بدأوا يتحولون عن الارتياب فلم يكن من مصلحتهم أن ينسبوه إلى أستاذهم الأول.

على أن الذى لاشك فيه أن « كارنياد » كان على وفاق تام مع « أرسيزيلاس » فى استحالة معرفة حقيقة الأشياء فى ذاتها ، وإن كانت تلك المعرفة ممكنة بالنسبة إلى مايظهر لنا .

ومن هذا يتبين أن « كارنياد » قد امتاز بالاعتدال فلم يكن يقول بالتأكد المطلق كالرواقيين ولابالارتياب المغالى كـ « پيرون » وإنما كان يعتقد أنه من الممكن القرب من الحقيقة بوساطة المحاورات ، لأن طبيعة الأشياء قابلة للمفهومية والادراك ، فاذا لم يحدثا لم يكن ذلك من عدم قابلية الموجودات للادراك كما يرى « پيرون » وإنما كان ذلك من نقص الحواس أو تغير الظروف ؛ وكلاهما يستتبع تبدل تمثل الكائنات أمامنا فينشأ من ذلك تغير الحكم .

ويسوق على رأيه الدليل الآتى فيقول : « اننا لو رأينا على بعد حبلا موضوعا على شكل دائرة وتصورنا أنه ثعبان حتى اذا ما قربنا منه أدركنا أنه حبل ، فليس معنى هذا أن ماهية هذا الشىء المرئى قد تغيرت ، وانما قوة حاسة الابصار فينا هى التى قد تأثرت ببعد المسافة وقربها . فلو كانت

نظرية « پيرون » صحيحة لجزمنا فى مثل هذه الجزئية بأن ماهية الجبل هى التى قد تغيرت ، ولو كانت نظرية الرواقيين هى الصحيحة لجزمنا بأن حكمنا فى كلتا الحالتين كان حقا : وهذا وذاك غير الواقع .

وبناء على ذلك فهناك أمل كبير فى الوصول الى حقيقة ولو نسبية .

أما نظرية الالوهية فقد حمل عليها فى أسلوب لذاع . وتتلخص حملته فيما يلى :

(١) ان الاله إما أن يكون جسما أو عير جسم . فان كان جسما ، فكل جسم قابل للفساد . وإن كان غير جسم ، فهو غـير مؤثر ألبتة ، لأن الرواقيين صرحوا بأنه لا أثر الا للجسم الوجودى . واذا ، فلا مخلص من سقوط هؤلاء القوم فى أشر أنواع التناقض

(٢) ان هذه المدرسة وصفت الآلهة بأنها « كائنات حية متصفة بأسمى الفضائل » . فلننظر الى كل من هاتين النقطتين على حدتها :

أما النقطة الاولى وهى التى تثبت للآلهة الحياة ، فتتفرع عنها السلسلة الآتية : ان كل حى يحس ، واذا ثبت الاحساس للآلهة ، فقد وجب أن لايكون أقل من إحساس البشر ، والبشر ثبت لهم الذوق ، فيجب أن يكون للآلهـة ذوق . واذا ثبت ذلك أحسوا باللذة والمرارة ، واذا أحسوا بهما ، فقد تعاقبت عليهم حالتـان مختلفتان ، ومن كان هذا شأنه كان متغيراً ، ومن كان متغيراً ، كان قابلا للفسـاد ، ومن كان قابلا للفساد فليس بإله . وهذه هى نتيجة الوصف الاول من أوصاف الرواقيين للآلهة

أما النقطة الثانية وهى القول باتصاف الآلهة بالفضيلة فيتفرع منها ما يأتى : إن من الفضائل العفة والشجاعة . ومعنى الاولى الاعتدال فى الشهوات ،

ومعنى الثانية تحمل المكاره فى شىء من الصبر واذا ثبت أن للآلهة شهوات يعتدلون فيها ، أو ثبت أنه تنصب عليهم المكاره فيحتملونها ، نجم عن النعت الأول أن يكونوا من الموجودات الحيوانية المتغيرة الفاسدة . ونجم عن الثانى أن يكونوا سلبيين خاضعين لمن يصب عليهم تلك المكاره ، وكلا الأمرين مناف للألوهية . وهكذا تحطمت نظرية الرواقيين فى الألوهية أمام هذا النقد الكارنيادى الذى أرى أنا شخصيا أنه فيما يختص بالنقطة الاولى متزن مستقيم . أما فيما عدا ذلك فهو لا يزيد عن كونه تحككا فى الالفاظ ، أذ لو نظر « كارنياد » إلى معانى عبارات الرواقيين وصرف النظر عن ألفاظهم لما وجه اليهم مثل هذا النقد ، لان ادعاءه أن الاحساس ملازم للحياة ليس صحيحا إلا فى جانب الكائنات القابلة للاحساس . أما تعميمه هذا الحكم وجعله إياه شاملا للقابل وغير القابل فهو من السفسطة بموضع غير يسير ، بل هو تلاعب بالألفاظ لا يستساغ من فيلسوف محترم مثل « كارنياد » . وأما محاسبته للرواقيين على تعبيرهم بكلمة الفضيلة فى جانب الاله فهو تعمل مغال ، وتحكك لفظى ممقوت ، إذ لا ريب فى أن الرواقيين يقصدون بكلمة الفضيلة المنسوبة الى الاله معنى الخير العام ، لا العفة ولا الشجاعة ، ولا أحسب ان هذا يؤخذ عليهم إلا فى نظر المغالطين ، ولكنه بالرغم من هذا قد نجح فيه وأثر به على أهل عصره . ومنذ ذلك الحين أصبحت نظرية التأليه سراً غامضاً ليس من السهل التعبير عنها بالكلمات التى يعبر بها عن البشر . ومعنى ذلك ان هذا النقد الكارنيادى ـ على ما به من مغالطة ـ قد أحاط الألوهية بسياج من الجلال وأعاد اليها المثل الأعلى الذى كان « أفلاطون » قد وضعه لها .

أما الاخلاق فقد هاجم فيها الرواقيين مهاجمة عنيفة من أجل تناقضهم

فى القول بالقضاء والقدر من جهة ، وبالحرية الانسانية من جهة ثانية وانتهى من هذا النقد باثبات ان القول بالقدر ينفى القول بالحرية تمام النفى ولكن ليس معنى هذا أن « كارنياد » كان يائسا من وجود الحرية الانسانية ، كلا ، وإنما كان فى الحقيقة حاملا على تأكد الرواقيين وادعائهم أنهم يستطيعون الجزم فى كل شىء بهذه السهولة

أما الخير الأعلى فهو لم يقل فيه كلمته الفاصلة ، وإنما قال تلك الكلمة فى الخيرات النسبية أو المعقولة أو المفيدة . وبهذا قد أسس تلك النظرية المعروفة باسم المشتهى أو المرغوب فيه .

الفلسفة في روما

تمهيد

كان الرومان إلى منتصف القرن الثانى قبل المسيح لا يتذوقون الفلسفة ولا يدركون قيمتها ، بل كانوا يعتبرون النظريات الماوراء الطبيعية العالية نوعا من التمرينات المدرسية التى يقصد بها شحذ عقول التلاميذ لا أكثر ولا أقل . أما الرجال العقلاء المسئولون عن نظام الدولة فلا ينبغى لهم أن يشتغلوا إلا بما ينفع الهيئة الاجتماعية أو يساعدهم على تسيير دفة الأعمال فى الحكومة . وقد ظل الرومان على هذه الحال إلى أن بعث « كارنيا د» سفيراً فى روما فحمل إليها تعاليم أساتذته الفلسفية ، وأخذ يدعو لها تارة وينظر نظرة ازدراء واحتقار إلى من لا يأبهون للفلسفة تارة أخرى . وانتهى الأمر بأن مال بعض الشبان اللاتينيين العمليين إلى احتضان الفلسفة كما أسلفنا ، فسافر فريق منهم إلى أتينا ونزح آخر إلى « رودس » إحدى مدن آسيا الصغرى ، ليتمموا تربيتهم هناك .

وفوق هذا ، فقد هاجر منذ ذلك الوقت من الاغريق إلى روما عدد عظيم احترف التربية والتهذيب ففازوا بتلاميذ كثيرين من الرومان كان لهم على عقلياتهم أثر كبير حتى أصبحت اللهجات والتعبيرات الاغريقية برهان الثقافة والرشاقة وحسن الذوق ، فأخذ كثير من الشبان يتكلفها

دون أن يكون له من المواهب ما يجعله قمينا باسم العالم أو المبتنير .
وكذلك طغى علم الاغريق على روما وإن كانت كتائب روما الحربية القوية قد اكتسحت بلاد العلم والعرفان . وهكذا ورث الرومان عن الاغريق معارفهم وثقافاتهم ، فامتلأت دورهم بالكتب القيمة والتماثيل المتقنة غير أنهم لم يستطيعوا أن يرثوا عنهم عبقريتهم النظرية ولا مواهبهم « الماوراء الطبيعية » ولا حيدتهم العلمية ، وإنما بقوا رومانيين عمليين كما كانوا لايهتمون من الأشياء إلا بما كان له نتائج واقعية . بل إن الفلاسفة كثيراً ما ذاقوا مرارة الاضطهاد والتعذيب والقتل من أباطرة الرومان . ولنذكر لك على سبيل التمثيل بعض أولئك الطغاة المتوحشين الذين كان على أيديهم عذاب أولئك المفكرين التعساء الذين أشقتهم الاقدار بمعاصرتهم إياهم :

(١) « الأمبراطور نيرون » وقد قتل فى سنة ٦٢ بعد المسيح « روبيليوس پولوتوس » حفيد « الامبراطور أوجوست » لارضاء شهوته السياسية ، ولكنه اتخذ لهذه الجريمة كمبرر أن هذا الشاب رواقى خطر على الدولة . وليس هذا فحسب بل إن هذا الأمبراطور الطاغية قد نفى فى سنة ١٥ بعد المسيح « موزونيوس روفوس » و « كورنوتوس » بتهمة أنهما يعلمان الشباب الفلسفة وهى من أكبر الجرائم فى ذلك العهد

(٢) « الامبراطور ڤيسپازيان » وقد نفى فى سنة ٧١ بعد المسيح جميع الفلاسفة الموجودين فى روما . فلما رأى المتملقون ذلك أخذوا يحملون على الفلسفة والفلاسفة ، بل إن أحد أولئك الوضعاء وهو « ديون كريزوستوم » قد ألقى خطبة فى أحد ميادين روما دعا فيها الفلاسفة :

(وباء الدولة والحكومة) فقربته هذه الخطبة من الامبراطور ، ولكن سرعان ما اعتلى العرش امبراطور آخر فنفى ذلك المتملق وصادر الثروة التي أدرها عليه ذلك النفاق ، فلم يسعه إلا أن يعتنق المذهب السينيكى وأن يتية فى الأرض حاملا عصاه متسولا على النهج الذى كان أنصار تلك المدرسة يسلكونه فى ذلك العهد .

(٣) « الامبراطور دوميسيان » وقد قتل فى سنة ٨٥ بعد المسيح « ماتيرنوس السوفسطائى » و « أورلينيوس » و « سينيسيون » بتهمة أنهم كانوا يفلسفون . (١)

وأحسب أن هذه الوقائع تعطينا صورة تقريبية لما لاقته الفلسفة فى روما .

ومهما يكن من الأمر فليس للرومان فلسفة إلا مع التجوز الكبير والتسامح الوافر ، لأن الفلسفة الحقة هى ما ضرب فيها الابتداع بسهم نافذة ، وهذا الابتداع كان ينقص الفلسفة الرومانية التي لم تستحدث شيئاً فى عالم التفكير الانسانى ، وإنما سارت على نفس الخطط التى رسمتها لها الفلسفة الاغريقية . وكل ما لها من فضل هو أنها عممت هذه الفلسفة وجعلتها فى متناول القرائح والأذهان العادية ، لأنها كانت حبل الاتصال بين الفلسفة الاغريقية وبين الأمم القديمة فى أوروبا وإفريقيا . وسنمر هنا ببعض مشاهير فلاسفة الرومان الذين لا مناص من الاشارة اليهم ولو فى شىء من الايجاز .

---

(١) أنظر صفحتي ٤١٩ و ٤٢٠ من كتاب الاستاذ بريهييه .

- ١ -

سيسرون

(١) حياته

ولد « سيسرون » فى مدينة « أربينوم » فى سنة ١٠٦ قبل المسيح من أسرة عسكرية . ولما شب ارتحل إلى روما فعرف فيها بفصاحته ومقدرته على الخطابة ثم لم يلبث أن اتصل بـ « پومپيه » القائد العظيم والزعيم المشار إليه بالبنان ، فصار من أصدقائه الأخصاء .

وبين سنتى ٦٩ و ٦٧ قام برحلة طويلة إلى مدن متعددة . ولما مر بأثينا نزل بها وأقام فيها زمنا غير قصير أمضاه كله فى حضور دروس المدارس الفلسفية على اختلاف أنواعها . وبعد ذلك ارتحل إلى « رودس » فتلقى فيها على « پوزيدونيوس » الرواقى كما أبنا ذلك آنفا . وأخيراً عاد إلى روما فتتلمذ على « فيلون » اللاريسى وكان أحد الرؤساء السابقين للأكاديمي الحديثة . ومن هذا يتبين مقدار ثقافته الفلسفية الواسعة .

وفى سنة ٦٣ عين قنصلا فى مجلس الشيوخ فأتاح له هذا الاضطلاع ببعض مهام الدولة فرصة اكتشاف مؤامرة « كاتيلينا » التى كان قد حاكها ضد روما فتمكن من إحباطها . وبهذا استحق اسم أبى الوطن .

وبعد أن توفى « پومپيه » التحق « سيسرون » بحزب « يوليوس قيصر » . ولما قتل هذا الأخير ظل « سيسرون » وفياله وأخذ يهاجم

« أنتوان » مهاجمة عنيفة فألقى ضده أربع عشرة خطبة حادة قاسية ثم سجلها ونشرها .

ولما نشط « أوكتاف » قريب «يوليوس قيصر» لمناهضة «انتوان» كان « سيسرون » فى صف « أوكتاف » يساعده ويناصره ، غير أنه عاد فاقتنع بأن « أوكتاف » ليس جديراً بالسلطان ، فتخلى عن مناصرة الاثنين معا بل اشترك مع أعضاء مجلس الشيوخ فى مناوأتهما .

فلما رأى « أوكتاف » هذا التطور الجديد غير سياسته وتقرب من « أنتوان » واتفقا على أن يتقاسما الحكم . وقد تم لهما ما أراداه . فلما استقر لهما الأمر بدآ بالقضاء على خصومهما فذبحا ألفى فارس وثلثمائة من أعضاء مجلس الشيوخ وكان ذلك سنة ٤٣ . وكان « سيسرون » أبرز هذه الضحايا وأهمها فى نظر « أنتوان » وزوجته . ولهذا أمر بأن يؤتى له برأسه فحمل إليه ، وكان يتناول طعام الغداء ، فلما وقعت عينه عليه ابتسم وأحس بالراحة والهدوء وتركت زوجته المائدة مسرعة إلى الرأس تخز عينيه بالابر .

(ب) مؤلفاته

كتب « سيسرون » عدداً ضخما من المؤلفات نكتفى بأن نذكر منه على سبيل المثال الكتب الآتية : (١) «عن طبيعة الإلهة» (٢) «عن التنبؤ » . (٣) « عن الواجب » . (٤) « الأكاديميون الأولون » . (٥) « الأكاديميون » . (٦) « عن الجمهورية » (٧) « عن الغايات » .

ويجمع مؤرخو الفلسفة على أن الأكثرية الغالبة من الأفكار التي

تحويها هذه الكتب ليست لـ « سيسرون » وإنما هى تقليدية استفادها من كتب الفلاسفة التى قرأها . وكل ماله فى مذهبه الفلسفى هو ذلك المزيج الذى كونه من مطالعاته الواسعة . ولكن ينبغى لنا أن نثبت هنا أن « سيسرون » كان حجة فيما ينقله عن غيره .

ومما يلفت النظر أن شهرة « سيسرون » فى الفلسفة لم تفقده اسمه كخطيب رومانى ، فظل كما كان يخطب الجماهير ، داعياً إلى مذهبه الفلسفى ، وكانت مناقشاته ترمى إلى أسر محادثيه بالأسلوب الخطابى أكثر مما ترمى إلى قهرهم بالأسلوب الجدلى .

ومما يستحق القول أيضا أن « سيسرون » كسا الرواقية معطفا جميلا من سحر أسلوبه البليغ وفتنة طريقته الخطابية البالغة حد الاجادة والاتقان ، فكان لهذا أثره فى انتشار هذه المبادىء وتغلغلها فى البيئات المختلفة وانتقالها إلى الشرق انتقالا عمليا وخلودها على الزمن .

(ج) فلسفته

١ ـ آراؤه النظرية

لم يفاجىء « سيسرون » مواطنيه بادىء ذى بدء باعلانه مجاراة الاغريق فى التحليق فى جو المسائل النظرية التى لا يسيغها العقل الرومانى كما قدمنا ، وإنما بدأ حياته الفلسفية بالتبشير للفلسفة والبرهنة على أنها نافعة فى الحياة العملية . وبهذه الوسيلة استطاع أن يبرر اشتغاله بها فى نظر بنى جلدته الذين لا يقبلون إلا على كل نافع . وهو لهذا يصرح بأن ما دعاه

إلى الانشغال بالفلسفة هو العمل على إزالة الأشواك الرواقية التى اعترضت طريق الفلسفة فحالت بينها وبين النفع العام الذى هو المراد من دراستها .

غير أن « سيسرون » حين بدأ بالتفلسف لم يكن من أصحاب المذاهب المستقلة ، وإنما كان مختاراً مرجحا لما يروقه من المذاهب القديمة فحسب كما أسلفنا . فلم يكد يدرس المنتجات الاغريقية حتى قطع بوجود الاله وخلود الروح ، ورفض الايمان بكل مافى الأساطير الاغريقية ونبذ تعاليم « إيبيكور » وصرح ببطلان نظريته الذرية وأعلن فى تهكم ماسبقه إليه الرواقيون من أنه لايسيغ أى عقل متزن أن يكون هذا الوجود الفخم وليد المصادفة العمياء ، وصنيعة اصطدام الذرات بلا نظام ولا تقدير كما كان يرى « إيبيكور » وكان يقول : إن التاريخ يشهد بأن أفراد الانسان جميعا كانوا ولايزالون دينيين بفطرتهم . وهذا برهان على أن التدين والتأليه من وحى فطرهم التى تختلف عن فطر الكائنات الأخرى ، ولايمكن ان يكون وحى الفطر العالية باطلا .

أما نظرية المعرفة فقد كان « سيسرون » بازائها يدين بمذهب « كارنياد » أى أنه لم يكن تأكيديا مثل الرواقيين وإن كنا رأيناه فى نظريتى الألوهية وخلود النفس يقينيا بعيداً عن الريبة كل البعد .

٢ ـ الأخلاق عنده

كان « سيسرون » فى آرائه الأخلاقية رواقيا بحتا ، إذ أنه حمل على الأخلاق الابيكورية الماجنة التى وجدت لها مرعى خصيبا فى روما عاصمة المدنية

والترف إذ ذاك وكانت هذه الحملة موجهة منه إلى الابيكورية باسم الكرامة الانسانية التى حطت من شأنها حتى ساوتها بالحيوانات ، ولكنه مع ذلك كله قد أبى أن يبشر لكل المذاهب الرواقية بحذافيرها ، لأن إغراق هذه المدرسة فى الخيال كان يشوك فطرته الميالة إلى الواقعية كما أسلفنا . فاعتنق من مبادئها نظريتى الفضيلة والارادة العاقلة المستنيرة الموجودة فى الفطرة البشرية ، وآراءها الاجتماعية النافعة فى تربية الأفراد وتهذيب الجماعات ، ولكنه كان يفرغ جهده فى التوفيق بين ما اعتنقه من مبادىء هذه المدرسة وبين السعى المعتدل إلى السعادة .

- ٢ -

الابيكورية فى روما

(١) لوكريس

١ - حياته ومنتجاته

ولد هذا الفيلسوف فى روما حوالى سنة ٩٥ قبل المسيح من أسرة عسكرية ولا يعرف التاريخ عن حياته الخاصة أكثر من أنه كان يميل إلى الوحدة واعتزال المرافق العامة وتجنب الخوض فى الشؤون السياسية والاجتماعية. وهذا التقزز وذلك الاحتياط قد نشآ عنده من تجارب طويلة درس أثناءها الهيئة الاجتماعية دراسة خرج منها مقتنعا بأنه يجب عليه أن يعتزل الناس لأنهم لايساوون شيئا .

وقد روى القديس « چيروم » أحد زعماء الكنيسة اللاتينية أن خصوم هذا الفيلسوف قد دسوا له سائلا فى شراب ، فلما تناوله جن لساعته ولكنه كان جنونا متقطعا ، وأنه كتب قصيدته « اللادينية » الشهيرة التى عنوانها « عن الطبيعة » فى أوقات إفاقته من الجنون ، وأنه مات منتحراً فى إحدى نوباته حوالى سنة ٥١ وكانت سنه ثلاثا وأربعين سنة تقريباً .

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن ناقل هذه الرواية هو قسيس يسره أن يكون أكبر زعماء الملحدين قد جن ، وأن تكون قصيدته الهائلة

المرعبة التى تعد من أقسى السهام المسممة التى اتجهت إلى صدر الديانات قد كتبت فى أوقات الافاقة من الجنون المتقطع . وبناء على هذا ، فينبغى أن نحتاط من رواية ذلك القسيس وإن كان قد عنى باسنادها إلى مصدرها الذى رواها عنه حتى لا يطعن عليها أحد .

أما منتجاته الفلسفية فتنحصر فى هذه القصيدة الجريئة الهدامة التى لم تكد تذاع حتى أحدثت ثورة عظيمة فى الحياة الاجتماعية من : دينية وفلسفية وعلمية .

٢ـ آراؤه الفلسفية

تنقسم آراء « لوكريس » الفلسفية إلى قسمين : الأول سار فيه على نهج « إبيبكور » تماما ، بل إنه أعلن أنه فى هذا القسم لا يزيد عن أنه يرسم لوحة لايبيكور . ويتلخص هذا الجانب من فلسفته فى آرائه عن الطبيعة والآلهة من حيث عدم تأثيرهم فى الكون ، ومن حيث استيلاء المخاوف الخرافية على الناس وسقوط المتدينين فى ظلام التعاسة والبأساء من جراء تلك الرهبة الباطلة التى احتلت قلوبهم فجعلتها تضطرب أمام مايسمونه — عبثاً — بسخط الآلهة أو بالعقاب الأوحد .

أما القسم الثانى فهو الذى ابتدعه وهو يشتمل على الأدلة التى أقامها على عدم خلود النفس فى الفلسفة النظرية ، وعلى التشاؤم والعزلة والقسوة فى الفلسفة العملية . وهاك شيئا من تلك الأدلة التى ساقها على عدم خلود النفس ولم تكن قد خطرت ـ فيما يظهر ـ لايبيكور على بال : إن من المشاهد أن النفس تولد مع الجسم وتشب كما يشب ، وتشيخ كما يشيخ

ويلحقها كل ما يلحقه فى الحياة وتؤثر فيها صعوداً وهبوطا صحته ومرضه، وقوته وضعفه، ولذائذه وآلامه . وفى أثناء الشيخوخة يضطرب حكم النفس على الأشياء كما يضطرب الثمل ويضل التفكير فيجتذب معه اللسان إلى هذا الضلال . وحينما يصل الجسم الى حد معين من المرض تخرج النفس عن الصراط السوى وتنغمس فى التخريف والهذيان، بل إن العقل نفسه كثيرا ما يمرض فلا يشفى إلا بوساطة الطبيب كما يحدث فى حالات الجنون . فاذا كان الامر كذلك فكيف تستطيع هذه النفس الأسيرة الخاضعة لكل مؤثرات الجسم أن يمتد بها البقاء بعيدة عنه ؟

الحق أن النفس بدون الجسم لا تستطيع أن تقوم بأية وظيفة من وظائف الحياة، وبدون الحواس لا تستطيع أن تستمر فى الاحساس .

على أنه إذا لم تكن النفس فانية وكانت تنتقل فى الاجسام كما يقول أنصار فكرة التناسخ، فلماذا لا نذكر أى شىء من حياواتنا الماضية ؟ .

واذا ثبت أن النفس ليست خالدة فلا يصح مطلقا أن نفزع من الموت، لانه لا يعقبه شىء

وقد علق الاستاذ « چانيه » على هذه البراهين بقوله : إنها هى نفسها التى يستدل بها ماديو العصر الحديث على مادية الروح دون أن يضيفوا اليها شيئا يذكر . (١)

أما آراؤه الأخلاقية فهى على النقيض من آراء « ابيكور » لانها تتلخص فى التشاؤم المفرط الذى يفضل الموت على الحياة ويصور الهوى على جميع ألوانه ولا سيما الحب منها بصورة وباء فتاك يجب على كل عاقل الابتعاد

(١) أنظر صفحة ٨٩٧ من كتاب « چانيه » و « سياي » .

عنه والذى يرى فى المدنية أسوأ أنواع السقوط والانحدار اللذين يصيبان الانسانية . وقد أوجب على كل حكيم أن يفر من بنى الشر جميعا وأن يحتقرهم ولا ينشغل بهم أو يأبه لأى شأن من شؤونهم

(ب) فيلوديم الجادارى

حياته ومنتجاته وآراؤه

لا يعرف التاريخ عن حياته شيئا أكثر من أنه كان « إبيكوريا » وأنه كان يعيش فى روما فى عصر « سيسرون » وأنه كان من أصدقائه الأخصاء ولم تكن حياته وحدها هى المجهولة ، بل ان تفاصيل آرائه الفلسفية ظلت كذلك مجهولة حتى كشفت التنقيبات الأثرية فى العصر الحديث « هيركولانوم » أى مدينة « هيركول » التى طغى عليها بركان « فيزوف » فدفنها فى سنة ٧٩ قبل المسيح . فلما كشفت هذه المدينة عثر فى خرائبها على بعض منتجات هذا الفيلسوف ، فأضاء ذلك السبيل نوعا أمام الباحثين المحدثين وساعدهم على تفهم شىء من مذهبه ولو أنه ضئيل . فمن تلك المنتجات التى اكتشفت كتابه الذى عنوانه : « على الأمارات » . ومما يحتويه هذ الكتاب محاورة قوية حاول أن يثبت فيها صواب اتخاذ « ابيكور » الحركة أمارة من أمارات الفراغ ، وهو فى هذا يقول ما معناه : «حيث اننا نشاهد أن حركات الأجسام المرئية لا تحدث إلا فى فراغ خال من جميع العقبات فقد وجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى حركات الأجسام الغير المرئية ، لأن عدم رؤيتها لم ينشأ إلا من صغرها ودقتها بالنسبة الى حواسنا

وهذا الصغر وتلك الدقة لا يغيران شيئا من طبيعتها ولا من شروط حركاتها .

هذا هو موجز أهم ما كشف من آرائه النظرية . أما آراؤه الأخلاقية فقد كشفت عنها رسالة درس فيها الغضب والاحساس بالاهانة وأبان الفرق بينهما ، وقرر أن الأول عبث سخيف لا يتصف به إلا أشرار العامة والدهماء . أما الثانى فهو مباح حتى للحكماء .

- ٣ -

الرواقية الحديثة

(١) سينيك

تمهيد

لم يكد القرن الأول بعد المسيح يحل حتى أصبحت الفلسفة فى روما هى المهذب الوحيد الساهر على الفضيلة والأخلاق ولا سيا فى الأسر الأريستوقراطية المحافظة وأضحى الفيلسوف فى ذلك العصر شبيها بالقسيس فى القرن السابع عشر فى فرانسا لكل منزل من منازل الاشراف فيلسوفه الخاص يعترف أمامه أفراد الأسرة بما فعلوا من خير وشر . فيطريهم على الأول ويؤنبهم على الثانى . وعلى الجملة أصبح الفيلسوف يطلق عليه اسم « مربى الوجدان » أو أستاذ الروح الذى يوكل إليه إيقاظها من غفلتها وإنقاذها من وهدتها . وكان الرأى السائد فى ذلك الحين أن الفلاسفة مرسلون من عند الاله لحماية الفضيلة وتخليص البشر من الشرور والآثام . وقد كان الفلاسفة الرواقيون فى مقدمة أولئك المربين . وكان « سينيك » واحداً من هؤلاء الفلاسفة أساتذة الروح وكان من أمهر الأطباء النفسانيين القادرين على تشخيص أمراض الأرواح ومعالجة الأدواء الأخلاقية . وهاك شيئاً عن حياته ومؤلفاته وفلسفته :

١ - حياته

ولد « سينيك » فى مدينة قرطبة فى سنة ٤ قبل المسيح . وكان

والده من أشهر خطباء عصره وفصحائهم . ولما ترعرع عنيت الأسرة بتربيته وتثقيفه ، وتولت الاشراف على هذا التثقيف عمته ، وكانت سيدة ممتازة بمكانتها الاجتماعية ، لأن زوجها ظل محافظا لمصر ستة عشر عاما فتأسست طفولة « سينيك » على أساس متين من العلم والمعرفة .

وفيما عدا هذه النشأة لايعرف التاريخ الذى وصل إلينا شيئا يذكر عن شبابه ولا عما قام به فى طليعة حياته العملية .

غير أنه لم يكد يبلغ السابعة والثلاثين حتى عاد التاريخ إلى الحديث عنه فنبأنا أن الامبراطور « كلوديوس » قد نفاه إلى « كورسيكا » فى سنة ٤١ على أثر فضيحة وقعت فى البلاط واتهم بالاشتراك فيها . وفى سنة ٤٩ دعته الامبراطورة « أجريبين » وعينته مربيا لـ « نيرون » فلم يلبث أن استولى على قلب الأمبراطور الشاب . وفى سنة ٥٤ عينه وزيراً له فظل فى الوزارة إلى سنة ٦١ حيث غضب عليه الأمبراطور فأحاله إلى المعاش . وقد ظل هذا الغضب يزداد حتى بلغ غايته فى سنة ٦٥ فأمره الأمبراطور بالانتحار فانتحر .

٢ ـ مؤلفاته

كتب « سينيك » فى العشرين سنة الأخيرة من حياته كثيراً من المؤلفات فى الأخلاق وفى التربية فوضع مثلا فيما بين سنتى ٤١ و٦٢ عشر رسائل فى الأخلاق ، وفى سنة ٥٩ ألف كتاب « الاحسان » وفى سنة ٦٢ أخرج كتاب « المسائل الطبيعية » . وأخيراً كتب رسالته الشهيرة إلى « لوسينيوس » حاكم « صقلية » وهى تعد مثلا عليا فى قيادة

الوجدان ، وعددها مائة وأربع وعشرون رسالة . وتعتبر أهم منتجاته على الاطلاق ، لأن عليها اعتمد العلماء الذين كتبوا عن آرائه الأخلاقية

٣ - آراؤه النظرية

يرى « سينيك » أنه لا ينبغى أن يعنى بدراسة العلوم الطبيعية والرياضية إلا بالقدر الذى يوصل إلى سمو النفس ، لأن من موضوعات هذه العلوم دراسة العوالم السماوية ، وهذا يعود النفس على التفكير فى الكائنات العليا ومحاولة التشبه بها فى الرفعة .

والسبب فى ذلك انه كان عملياً ككل مواطنيه الرومان الذين لم يستطيعوا مطلقاً أن يتذوقوا الفلسفة النظرية تذوقا صحيحاً ، وإنما كانوا يجارونها مجاراة ظاهرة لا تلبث أن تتفكك عراها ، وهو فى ذلك يقول « ليس عندنا من الوقت ما نضيعه فى ذلك العبث الخيالى الذى يدعو له الفلاسفة النظريون ، فالغرض الأساسى من الفلسفة هو الخير الأسمى الذى يتحقق فى الواقع باعانة العاجزين ومساعدة الضعفاء ، وإنقاذ المعوزين من مخالب الفاقة ومثيلات هذه الفضائل » (١) .

وكما اتخذ « سينيك » الطبيعة والرياضة وسيلتين إلى سمو الأخلاق اتخذ قسم الالهيات كذلك وسيلة إلى هذه الغاية فلم يأبه كثيراً لمحاولة معرفة سر السكون ولا الانشغال بالافكار النظرية عن الاله وصفاته كما فعل الفلاسفة النظريون ، وإنما حصر كل مجهوده فى الأخلاق وحدها . وهو لهذا ينصح المشتغلين بالألوهية النظرية بالانصراف عنها إلى الاشتغال بمحاكاة الاله فى خيراته ، فان ذلك أجدى عليهم من محاولة معرفة

صفاته أو مميزاته فيقول : « إذا أردت أن تكون محبوبا لدى الاله فكن خيراً . وإذا شئت أن تؤدى اليه عبادة فحاكه فى خيراته » (١). وعلى الجملة : الحكيم عنده هو الذى يعتقد أن الاله هو المحسن الخير ، وهو الذى سيتولى الحكم على أعمالنا ، لا الذى يضيع أوقاته فى البحث عن طبيعة الاله أو ماهيته أو صلته بالعالم كما فعل السابقون .

٤ - آراؤه العملية

كان « سينيك » شديد التشاؤم إلى حد المغالاة ، سيء العقيدة فى بنى الانسان لدرجة بارزة حتى أنه كان يقول : « إن الجمعية البشرية فى عصره ليست إلا مجموعة من الحيوانات المفترسة ، بل إن الفرق بينها وبين تلك الحيوانات هو ان الحيوانات فيما بينها وديعة يحترس بعضها من عض البعض الآخر ، أما بنو الانسان فهم يتبادلون التمزيق فيما بينهم (٢) » .

وقد ترتب على إسهابه فى ذم الحياة وفى إذاعة التشاؤم أن نزع حبها من نفس صديقه « سيرينوس » القائد وصيره متقززاً من كل ماحوله .

غير أن هذا التشاؤم لم يدفعه - كما كان منتظراً - إلى الحنق على بنى الانسان ، بل بالعكس كان يشفق عليهم ويصرح بأن الحكيم يجب أن ينظر إلى الآثمين بعين الرحمة التى ينظر بها الطبيب إلى مرضاه . وقد نجم عن هذه الرحمة أنه صار متسامحا الى حد الترحيب بما يضاد

(١) أنظر صفحة ٤٢٦ من كتاب الاستاذ بريهييه .
(٢) انظر فقرات ٨ وما بعدها من المقالة الثانية من كتاب (عن الغضب) .

أفكاره . ولهذه الصفة قيمتها فى روما التى لم يكن التسامح فيها فائزاً بنصيب من الحياة .

وأخص ماشتهر به « سينيك » هو مهاجمته العنيفة لنظام الرق الذى كان سائداً سيادة قوية فى بيئته ، بل وفى اتينا من قبل روما حتى أن « أرسطو » أباحه ولم يشهر به أدنى تشهير . وكان دليل « سينيك » على صحة نظريته هو أنه لم يخضع للرق من الانسان إلا الجزء الحيوانى فيه . أما القسم النبيل الخالد وهو الروح فقد ظل حراً طليقا ليس للسيد عليه أى سلطان ، فلو كان الرق نظاما طبيعيا مشروعا لتناول الروح .

ومن الأخلاق التى اشتهر بها « سينيك » الجد الذى زاد عنده حتى حمله على مهاجمة الألعاب العامة التى كانت مألوفة فى عصره مهاجمة جعلت القائمين بالأمر يتحرزون عنها .

أما سلوكه العملى ، فقد كان مثالا لأكثر الفضائل ، إذ كان يحسن إلى الفقراء ويعزى المنكوبين ، ويمنى البائسين وإنما أقول كثيرا من هذه الفضائل ولا أقول كلها ، لأنه — فيما روى التاريخ — قد لوث نفسه حين كان فى القصر الامبراطورى بالاشتراك فى بعض المؤامرات ، بل والجرائم أيضا . ولهذا يعتبر بعض العلماء الذين كتبوا عن حياته حادث انتحاره مطهرا له مما قاده اليه الضعف النفسى من آثام .

(ب) ابيكتيت

١ - حياته ومنتجاته

ولد فى مدينة « هيرابوليس » فى آسيا الصغرى فى سنة ٥٠ بعد المسيح ، وكان رقيقا فلما شب اشتراه « إيبافروديت » أحد أخصاء « نيرون » المقربين ثم أعتقه فعاش فى روما حرا ، ولكن فى فقر مدقع إلى سنة ٨٩ .

ولما نفى الامبراطور « دميسيان » الفلاسفة ـ كما أبنا ـ كان « إيبيكتيت أحد المفكرين الذين شملهم هذا السخط فالتجأ إلى مدينة « نيكوپوليس » بالقرب من « مقدونيا » . وهناك لعب دوراً هاما فى الحياة الفكرية حيث أنشأ مدرسة قصد إليها عدد كبير من شبان المدينة ولاسيما أبناء الأثرياء الذين يطمعون فى تولى إدارة المرافق العامة ، فعلا نجمه ، وتألق حظه وظل فى تلك المدينة حتى توفى بها فى سنة ١٣٨ .

أما منتجاته فقد حدثنا أحد تلاميذه وهو « أريان » الشهير الذى وضع تاريخ الاسكندر أنه كتب بخطه بعض محاضرات أستاذه ومحاوراته فبلغ هذا البعض عشرين كتابا ، ولكن لم يبق لنا من هذا العدد إلا أربعة كتب يحتوى كل كتاب منها على خطب فى موضوع أو موضوعات معينة . وعلى البقية الباقية من هذه الكتب اعتمد العلماء فى دراساتهم عن إيبيكتيت .

٢ - آراؤه

كان « إبيكتيت » يرى أن أهم أجزاء الطبيعة هو الانسان ، لأن كل الكائنات الاخرى من صنع الاله . أما هو فبعض هذا الاله . ويظهر أنه تأثر فى هذا الرأى بـ « كريزيپ » الرواقى ،

وقد نجم عن هذا الرأى أن يكون الانسان عنده ذا صلة خاصة بالاله ، بل انه هو الكائن الأوحد الذى يأبه الاله له من بين جميع الموجودات ما دامت هذه الموجودات كلها لم تصنع إلا له . ومما يدل على ذلك فى رأيه أن الاله وضع فيه من صفاته الشىء الكثير ، وذلك كالسمو والحرية والارادة وغيرها مما يحتفظ بالعلاقة بين الجزء وكله أو بين الانسان والاله .

وعنده أن الارادة وليدة الحرية ، وأن الحرية تتناول كل ما يتعلق بالعالم الداخلى من نفوسنا كالتفكير والاعتقاد والاحترام والاحتقار وما شاكل ذلك . والانسان فى كل هذه الامور مطلق الحرية . وقد شرح إبيكتيت هذا الرأى فى محاورة بينه وبين أحد تلامذته نقتطف منها ما يلى :

الاستاذ : أليس هناك شىء أنت سيده ؟ ،

التلميذ : أنا لا أدرى ،

الاستاذ : هل يستطيع أحد أن يقهرك على تحبيذ الباطل ؟

التلميذ : كلا . .

الاستاذ : هل يستطيع أحد أن يرغمك على أن تريد ما لا تريد ؟

التلميذ : يستطاع هذا فى حالة تهديدى بالموت أو بالسجن .

الاستاذ : ولكن اذا كنت تحتقر الموت والسجن ، فهل تنشغل بهذا التهديد أيضا ؟ .

التلميذ : كلا .

الاستاذ : وهل احتقار الموت بارادتك ؟ .

التلميذ : نعم .

الاستاذ : إرادتك إذاً حرة (١) .

من هذا يتضح أن الحرية عند « إيبيكتيت » هى الأساس الجوهرى للحياة الاخلاقية ، وهى التى عليها تنبنى آراؤه فى الفلسفة العملية ، بل بفضلها وحدها يستطيع الشخص أن يقوم أفكاره ، ويكبح جماح شهواته ، وأن يحفظ نفسه من الآلام الخارجية .

ومن أهم الفضائل التى دعا اليها « إيبيكتيت » فضيلة الصبر التى لها الفضل الأسمى فى تعليمنا أن المرض والفقر وجميع المصائب ليست إلا من تقدير الحكمة الالهية التى يجب علينا أن نتقبلها بصدر رحب . وقد لخص هذه الفضيلة العظمى فى الجملتين الآتيتين : « احتمل وامنع نفسك » .

(ج) مارك أوريل

١ ـ حياته

ولد « مارك أوريل » فى روما فى سنة ١٢١ بعد المسيح . ولما نشأ تلقى تربية عالية وثقافة تعد من المثل العليا فى عصره ، إذ أنه تتلمذ على

(١) انظر صفحتي ٤٨٨ و ٤٨٩ من كتاب (چانيه) و (سياى)

أعلم الأساتذة وأوسعهم خبرة فى شؤون التهذيب ، ولكنه أظهر منذ طليعة شبابه انعطافا خاصا نحو الفلسفة وشغفا بالتهام آراء الفلاسفة وتشرب أفكارهم بهيئة تسترعى الانتباه ، بل انه لم يكد يبلغ الثانية عشرة من عمره حتى ارتدى المعطف الخاص الذى كان الرواقيون يتخذونه شعاراً لهم ، وليس هذا فحسب ، بل قد بدأ منذ هذه السن المبكرة فى مزاولة حياتهم المستقيمة القاسية .

ولما رأى منه « الامبراطور أنتونان » الملقب بالتقى هذه الاستقامة النادرة المثال تبناه واتخذه وليا للعهد ولم يكن ذلك عجيبا فى هذه الاسرة الامبراطورية ، إذ ثبت عن أكثر من واحد من أفرادها أنهم اختاروا ورثة لهم من الأجانب ، لانهم رأوا فيهم الحكمة والتفوق على أبنائهم . ولهذا سمى عصر هذه الاسرة بالعصر الذهبي أو عصر الحكمة .

وفى سنة ١٦١ صعد فيلسوفنا على عرش الامبراطورية فكان نموذجا أعلى للحكمة والاستقامة والعدالة والقيام بالواجب . وقد كلفته هذه الفضائل كثيرا من العناء إذ لم يسترح أثناء حكمه من المتاعب الخارجية والداخلية . فالأولى بسبب الحروب الكثيرة التى كان يشعلها الأجانب على امبراطوريته فيضطر إلى إخمادها . وأما الثانية فكانت بسبب الفيضانات والزلازل والأوبئة التى وقعت فى عهده . وفوق ذلك فان زوجته وأولاده وإخوته فى التبنى ، كل أولئك كانوا من الأشرار الذين ابتلى بهم هذا الامبراطور الحكيم .

ولكنه قد قابل هذا كله بشجاعة نادرة وصبر فائق ، وقناة لا تنحنى ولا تلين .

ومما يلفت النظر فى حياة هذا الفيلسوف أن كثيراً من الأنظمة الاجتماعية التى شادها ، والأساليب السياسية التى اتبعها كانت وليدة آرائه الفلسفية .

وأخيراً ، وبعد كل هذه الحياة الحافلة بالمجد والعظمة توفى مرهقا بما كان يقوم به من العنـاية بجيشه الذى كان الوباء يكاد أن يفنيه . وكان ذلك فى سنة ١٨١ .

٢ ـ منتجاته

تنحصر منتجات هذا الفيلسوف فى تلك المجموعة الفخمة التى عنوانها : « مجموعة التأملات » والتى يرجح المؤرخون أنها كتبت بين سنتى ١٦٦ و ١٧٤ . وقد حوت هـذه المجموعة آراء مؤلفهـا التى ألهمته إياها التجارب وحوادث الحياة . فكان مثلا اذا مثل بين يديه شخص متملق يكتب على أثر خروجه من لدنه فصلا عن التملق وما يتركه فى نفس الحكيم وما عساه أن يتركه فى نفس العامى من تأثير . وإذا شاهد شجاعة أحد جنوده الأبطال اختلى بنفسه وحرر فصلا عن الشجاعة وقيمتها وآثارها فى المجتمع وهلم جرا . وقد وصف هو نفسه هذه الفصول بأنها لغة الحقيقة التى لا تجبن عن الظهور

٣ ـ آراؤه النظرية

على الرغم من أنه اعتنق المذهب الرواقى منذ نعومة أظفاره فانه لم يدن بهذا المذهب فيما يتعلق بالقسم الطبيعى ولم يتفق مع الرواقيـين فى آرائهم التأكدية التى قذفوا بها عن الطبيعة فى سهولة ساذجة ، وإنما وقف بازاء هذا القسم موقف الحيطة والحـذر ، بل الشك والارتياب فأعلن أن كل جزم فى هـذا الشأن هراء ، وكل تأكد ضلال . وهو فى هذا يقول :

ما ترجمته : « ماهى حياة الانسان فى الكون ؟ ـ انها نقطة من خط . وما هى أحاسيسه ؟ ـ إنها ظلمة حالكة . وما هو تكوين جسمه ؟ . ـ إنه شىء معد للفساد . وما هى روحه ؟ ـ إنها دخان . وماهو حظه ؟ ـ إنه سر غامض . وما هو مجده ؟ ـ إنه « اللاتأكدية » نفسها .

وفى العموم : إن كل شىء فى الانسان عبث : جسمه ماء يسيل ، ونفسه حلم من الأحلام ، وحياته معركة دائمة . وشهرته بعد الموت هى النسيان التام . فماذا إذاً ، يستطيع أن يرشدنا ؟ ـ إنه شىء واحد ، وهو : الفلسفة » (١) .

غير أنه مع عدم يقينه بالمصير الطبيعى الذى قررته الرواقية كان مؤمنا بالارتباط الوثيق بين الانسان والكون العام . وكان يرى أن حظ الاول من حظ الثانى وغايته من غايته ، ولكن فى غموض وإبهام ، إذ لم يحاول أن يشرح كيف وإلى أى مدى وصل هذا الارتباط ، وإنما كل ماعناه فى هذا الشأن هو أن يثبت أن الانسان جزء من الكون العام ، وأن مايقع له هو ضرورى الوقوع لهذا الجزء من الكون .

وبالتالى : يجب على الشخص أن يتلقى مايحدث له بصبر واحتمال ، لأنه اقتضته صلاحية النظام الكونى ، وهو فى هذا يقول مخاطبا الكون : « إن كل مايصلح لك يصلح لى (٢) » .

وقد حمله هذا المبدأ على الافراط فى التفاؤل ، فجعل يرى فى كل شىء خيراً وجمالا ، وأعلن ان هذا الخير وذلك الجمال يتحققان إيجابا بمزاولة الأشياء الخيرة والجميلة ، وسلبا بتجنب مايظهر شراً ودميما ،

---

(١) انظر ٧٣ من كتاب (فيكتور دلبوس) .

(٣) أنظر صفحة ١٢٩ من كتاب « چانيه » و « سياي »

وأن الاستفسار عن علة هذا الشر أو تلك الدمامة مفسد لبعض نواحى اللتعة النفسية الناشئة من تجنب مايجب تجنبه . وهو فى هذا يقول: « إننا أحرار فى تجنب ما تضاد به طبيعة الكون العام طبيعتنا أو تجرحها ، ولكن لايوجد شيء أبعد عن التعقل من أن يسخط الانسان احتجاجا على وجود هذه الأشياء التى تضاد طبيعتنا . إذا صادفتك خيارة مرة فألقها ، وإذا اعترض طريقك شوك فاستبدله بطريق آخر ، وسر إلى غايتك ولا تردف هذا السير بقولك : لماذا وجد هذا فى العالم » (١) .

وكما يجب على المرء أن يقبل كل أساليب الحياة ، لأنها من ضرورات النظام العام ، كذلك يجب عليه أن يقبل الموت باسما ، لأنه أحد هذه الضرورات التى اقتضاها النظام ، وأن يفارق الحياة وقلبه مفعم بالشكر والعرفان بالجميل لمن أوجده وغذاه وأنضجه . وهاك قوله فى هذا : « لننفصل من الحياة فى احتمال كالزيتونة الناضجة التى تسقط مباركة الأرض التى غذتها والشجرة التى حملتها (٢) .

وعنده أن فكرة الموت ـ وإن لم تخف الانسان ـ يجب أن تلهمه الآراء الحقة فى الحياة فتعلمه مثلا أن المجد فى عمل الخير ، لافى مظاهر الحياة الفارغة ومناصبها وأموالها ، لأن الاسكندر المقدونى وراعى بغاله خضعا بعد الموت لحالة واحدة (٣) » .

٤ ـ الأخلاق عنده

رفع « مارك أوريل » الأخلاق إلى درجة فائقة وأعلن وجوب

(١) أنظر صفحة ٨١ من كتاب « ڤيكتور دلبوس »
(٢) انظر صفحة ٧٦ من كتاب دلبوس
(٣) انظر صفحة ٧٥ من الكتاب المذكور .

استقلالها عن كل شيء حتى عن الفكرة « الميتافيزيكية » فصرح بأن عمل الخير لا ينبغى أن يقصر على من له مبدأ « ميتافيزيكى » سام ، بل يجب أن يتناول كل بنى الانسان بصرف النظر عن أن يكون من أصحاب الآراء النظرية أو من العامة والجماهير . وهو فى ذلك يقول : « لا تتخل عن أن تكون حراً متواضعا مطيعا للاله بحجة أنك يائس من أن تكون من أصحاب المذاهب الجدلية أو من علماء الطبيعة » (١) .

وليس هذا فحسب ، بل إن عمل الخير لا ينبغى أن يتعلق بإيمان الشخص بالاله ، وإنما يجب أن يكون لذاته مادام هو من طبيعتنا . وهو فى هذا يقول : « إذا كان الاله موجودا ، فمن الطبيعى أن تتبع أوامره ، وإذا كان كل شيء فى الكون راجعا الى المصادفة فلا تعمل أنت على الاقل تبعاً لهذه المصادفة » (٢) .

امتاز « مارك أوريل » على من سبقوه من الأخلاقيين بوضع نموذج خاص لأخلاق الملوك ، وان كان هذا النموذج لم يخرج عن كونه جزءاً من الأخلاق العامة ولكن إحساسه بثقل مسئوليته ومضاعفة عقوبته قد ألهمه هذه العناية الخاصة بأخلاق الملوك ، ليعظ نفسه ويكمل ذاته . وقد لخص هذا النموذج فقال مخاطبا نفسه : « احترس من أن تفجر كما فعل بعض القياصرة واحتفظ بنفسك بسيطا ، خيرا ، تقيا ، جديا عدواً للافراط فى اللذائذ ، صديقاً للعدالة ، متدينا ، محسنا ، إنسانيا ، حازما فى تطبيق الواجب ، وجاهد لتبقى كما أرادت الفلسفة أن تكونك : أى عظم الآلهة وأسرع إلى مساعدة الانسان .

(١) و (٢) انظر صفحة ٧٨ من كتاب دلبوس .

إن الحياة قصيرة ، وان الثمرة الوحيدة للوجود على الأرض هى الاحتفاظ بالنفس فى الاستعداد النقى للأعمال النافعة للانسانية » (١).

على أن هذه الخيرية وذلك العطف البالغ حد النهاية اللذين نشاهدهما عند « مارك أوريل » لم يمنعاه من أن يفهم الانسانية على حقيقتها ومن أن يحيط بمعايب الناس وشرورهم وكذلك لم تحلق به ثقته فى الأخلاق فى جو الخيال الخداع الذى يهوى بصاحبه إلى حضيض الآمال الكاذبة ، بل إنه كان دقيقا إلى حد يستوجب الاعجاب ، فأدرك كل شىء على حقيقته ، ورسمه على طبيعته ولم يلهه تعلقه بما يجب أن يكون عن إدراكه لما هو كائن . وإليك فقرة موجزة من تصويره الأمين لبنى الانسان . قال : « إن الناس تتبادل قلوبهم الاحتقار ، ومع ذلك يلقى كل واحد منهم الآخر بالبشاشة واللطف والمودة . إن كل واحد منهم يود أن يدوس الآخر ويتخذ منه مكانا يقف عليه ، وهم مع ذلك ينحنى كل منهم للآخر إجلالا . . . . وإذا رأوك تهلك من الغضب أو من الشعور بالاهانة فلا يحول ذلك بينهم وبين الاستمرار فى عملهم » (٢).

ولكنه لا يبيح للانسان الخير أن يحزن نفسه لما يراه من انغماس الانسانية فى الشر إلى هذا الحد ، وينصحه أن يكتفى بتقويم نفسه إن لم يستطع فعل ما هو أكثر من ذلك فيقول : « إنهم يقتلون ويمثل بعضهم ببعض ، ويلعن بعضهم بعضا ، ولكن ما الذى يمنع نفسك من أن تظل بين كل هذا حكيمة معتدلة عادلة » (٣).

---

(١) انظر صفحة ٨٥ من كتاب دلبوس .
(٢) راجع صفحة ٨٨ من هذا الكتاب نفسه .
(٣) انظر صفحة ٤٣٠ من كتاب «چانيه» و«سياى» .

(د) أثر الرواقية فى تشريع روما

لما طرد الأباطرة الرومانيون الثلاثة كل الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم لا من روما وحدها ، بل من كل الاراضى الايتالية لم يخفت صوت الفلسفة الرواقية منها ، لأنه كان قد ارتفع وتغلغل إلى كل مسمع بدرجة يتعذر معها خفوته . وكانت فلسفة السوفسطائيين التى أسست بين القانونين : الطبيعى والمدنى خصومة أحنقت المقننين والمشرعين عليها قد هيأت الفرصة لانتصار المدرسة الرواقية التى كانت تعاليمها تساعد المشرعين الرومانيين على نشر العدالة واستتباب الأمن وسيادة السلام ، فهى — وإن لم تستطع أن تمحو الرذائل من روما — قد نجحت فى تخفيفها وإرجاعها إلى درجة الاعتدال بعد التطرف . أما المبادئ العالية كالعدالة والاحسان والمساواة أمام القانون فقد أصبحت فى روما بفضل المدرسة الرواقية شيئا طبيعيا عاما يدركه كل أفراد الشعب . ولقد بلغ الأمر بفلسفة هذه المدرسة أن أصبحت لغتها هى أسلوب عظماء المقننين والقضاة فى روما أمثال : « جايوس » و « پول » و « أولپيان » و « پاپيان » وأصبحوا لا يعترضون على تعاليمها الأخلاقية الجوهرية ، بل أضحوا يتشيعون لها ولا يضحون شيئا منها إلا لضرورة حفظ نظام الدولة فى الأحوال النادرة التى يتصادم فيها بعض هذه المبادىء مع دساتير الامبراطورية . ومن ظواهر اصطباغ القوانين الرومانية بالتعاليم الأخلاقية الرواقية ما يقوله « أولپيان » وهو أحد كبار رجال القانون : « كل أفراد بنى الانسان ولدوا أحراراً ومتساوين ، فامتلاك الانسان أخاه الانسان من وضع الانظمة الغير الطبيعية ، وإن العقود

قد استمدت عناصرها الاولى من الحب المتبادل والرغبة في تأدية الخدمات من الجانبين » . ويقول « بول » : « إن العقوبة لم تفرض إلا لتحسين أحوال بني البشر » وهؤلاء المشرعون — وإن لم يجرؤا على التصريح بمحو نظام الرق — قد عملوا على إلغائه بوسائل كثيرة ، لأنه كان من الصعب على الطبيعة الرومانية الخروج على الأنظمة المقررة ، فكان المشرعون غالباً يكتفون بتلطيف الظلم التقليدى قليلا قليلا دون الاجتراء على محوه دفعة واحدة .

وفى الواقع إن الفلسفة تبعت فى سيرها الطبيعى حركة المدنية ذراعاً بذراع وشبراً بشبر كما يقول العرب . ففى أول عهد الاغريق بالمدنية لم تستطع الفلسفة أن تسوى بين الطبقات ، وظل التطاحن بين الاريستوقراطية والديموقراطية قاحلا مجدبا لم ينزل الاولى عن شيء من غطرستها ، ولم ينل الثانية شيئا من حريتها . ومن أكبر دواعى الدهش والاستغراب أننا نرى « أفلاطون » و « أرسطو » يصرحان بأن من الطبيعى أن تتحقق الأخوة والصداقة والمساواة بين الاغريق وحدهم ، أما البربر ـ وهم كل من عدا الاغريق من النوع البشرى ـ فهم خارج الهيئة الاجتماعية أى ليس من الضرورى أن يفوزوا بحقوق سياسية أو عمرانية ، وليس من الطبيعى أن تتحقق العدالة بينهم وبين الاغريق . ولما درس الاسكندر المقدونى نظرية أستاذه « أرسطو » فى هذه الناحية لم يرقه ما فيها من سطحية ، فصمم على أن يحقق نقيضها تحقيقا واقعيا فأخذ يعمل على أن يجمع البشرية كلها تحت علم واحد ، وأن ينشر فيها ثقافة واحدة ، وأن يحقق المساواة أمام القانون وفى جميع الحقوق بين كل أفرادها دون أن

يعير الفروق بين إغريقى وغيره أى اهتمام.

وقد شرع فى تحقيق هذه الفكرة ، فبدأ يمزج الشرق والغرب ، وأعلن أن كل شرقى يتزوج بغربية ، أو غربى يتزوج بشرقية له مكافأة ، فاندفع الناس يحققون هذه الفكرة حتى قيل: انه قد تمت فى ليلة واحدة عشرة آلاف عقد من هذا النوع . وكان أول هذه العقود هو عقد الاسكندر نفسه على بنت عاهل فارس . ومهما يكن من نصيب هذه الرواية من الصحة فان الذى لاريب فيه هو أن الاسكندر قد خرج على نظرية أستاذه وحاول هذا المزج محاولة فعلية.

ولما جاءت المدرسة الرواقية رأت أن هذا التفريق الذى لامبرر له بين الاغريق وغيرهم مناف للكرامة الانسانية ، فهبت تعمل على تحطيمه بكل ما أوتيت من قوة حرصاً على هذه الكرامة واحتفاظا بها ، وأعلنت وجوب سيادة الاخاء والمساواة . وإذاً ، فالرومان لم يكونوا مبتدعين فى هذه الفكرة ، وإنما كانوا محققين لها عمليا ، وحسبهم هذا .

الفلسفة الاسكندرية

نظرة عامة

من مبادىء الرواقية التي كانت تعمل على تحقيقها مبدأ الوحدة الانسانية، لأنها كانت تعتقد أن اشتراك بنى البشر جميعا فى هذا العنصر السامى وهو العقل يجعل فكرة إزالة الفروق الوطنية والجنسية أرقى ما تصل اليه الهيئات الاجتماعية من سمو وعظمة. ولقد مر بنا شيء من هذه النظرية حين درسنا «سينيك» الفيلسوف الرواقى الرومانى، وقلنا: ان الاسكندر الاكبر قد سبق الرواقية الى محاولة تحقيق هذا المبدأ، ولكن المنية لم تمكنه من إتمام مبتغاه، فظلت هذه الغاية قبلة كل فيلسوف يدين بفكرة الاسكندر التى اعتنقها الرواقيون من بعده ثم أخذت تقوى وتنتشر مع الزمن فى الشرق والغرب الى أن سطع كوكب الفلسفة الاسكندرية فى سماء العالم العقلى، فوجد أنصار هذه الفكرة فى عاصمة مصر العظيمة مرعى خصيبا لمبادئهم حيث كانت هذه المدينة أول عاصمة فى العهد القديم اجتمعت فيها أجناس مختلفة، وتلاقت فوق أرضها عناصر متباينة، إذ كنت تشاهد فيها المصرى آخذاً بيد الاغريقى، وترى اليهودى يصادق الفارسي، وتسمع الرومانى يتودد الى السورى. وعلى الجملة: كانت الاسكندرية هى المدينة الوحيدة التى يمكن فيها تحقيق فكرة الوحدة الانسانية السامية.

أضف الى هذا أن مكتبتها الغنية التى أنشأها البطالسة ووصلوا بها الى الأوج حتى أضحت منقطعة النظير فى العالم كله ، كان لها فى نشر الفلسفة أثر بعيد الغور .

غير أن مهاجمة المدارس : « الابيكورية » و « الارتيابية » للديانات والأرواح الخفية قد أحدثت رد فعل فى هذا العصر ، فبدل أن كان الناس قبل « إبيكور » و « بيرون » لا يؤمنون مما وراء الطبيعة إلا بما تؤيده العقول السليمة ، أصبحوا يؤمنون حتى بالخرافات التى لا يستسيغها العقل مطلقا . وكأن الانسانية كائن حى يريد أن يأكل ليعيش . فإذا حيل بينه وبين الغذاء الجيد ، اندفع يلتهم ما يصادفه من غذاء خبيث ، لأنه فى حاجة الى ما يقيم أوده ويحفظ حياته .

وهكذا الانسان دينى بفطرته ، محتاج الى الايمان . فاذا منع من الاعتقاد بالحقائق هرع الى التصديق بالأساطير والخرافات ، وهذا هو الذى حدث فى ذلك العهد الاسكندرى . وقد ساعد على هذه الحالة وجود دجالين ومهرجين من الفرس كانوا يحترفون التنجيم والكهانة ، وآخرين من المصريين يمتهنون السحر والاتصال بالأرواح الشريرة التى تؤثر فى الانسان .

وفوق ذلك فقد انتشر فى الاسكندرية فى ذلك الحين كثير من العقائد الدينية الشرقية مثل الديانة الاسرائيلية ومثل ديانة « ميترا » الفارسية وديانات الكلدانيين وعقيدتى . « ايزيس » و سيرابيس » المصريتين وغير ذلك من عقائد أسلاف ذلك الخليط الذى تلاقى فى الاسكندرية فى تلك الفترة . ومثل الديانة المسيحية التى كانت لا تزال فى ذلك العهد ناشئة ضعيفة فأدى ذلك كله إلى وجود جو خاص يتحقق فيه التوفيق بين جميع هذه العقائد

والخرافات من جهة والفلسفة الاغريقية من جهة أخرى .

ولما كان هذا التوفيق المراد يستلزم التأويل المتكلف فى الناحية الدنيا ، لتقريبها من الناحية العليا ، فقد أخذ المثقفون يؤولون النصوص الدينية بما يقربها من الفلسفة الاغريقية ، ليضيقوا الهوة بينهما بقدر المستطاع على ماسيجىء .

غير أن هـذه الفلسفة التى كانوا يحاولون التوفيق بينها وبين العـقائد القديمة لم تـكن فلسفة محددة ولا واضحة ، وإنما كانت هى الأخرى خليطا مظلماً من مذاهب : « هيرا كليت » و « فيثاغورس » و« أفلاطون » و « أرسطو » و « زينون » و « إيبيكور » والارتيابيين ، إذ ظهرت فى ذلك العهد فى الاسكندرية نهضات الفيثاغورية الحديثة والأرسطوطاليسية والپيرونية ، وعلى الأخص الافلاطونية . أما الرواقية فلم يكن لها ممثلون فى الشرق ، وإنما كانت ساطعة فى روما .

كان العصر الأول فى الاسكندرية عصر شروح وتعليقات وتأويلات أكثر منه عصر ابتداع وتجديد . وقد ظل كذلك إلى أن تغلبت الآراء الافلاطونية على غيرها نهائيا . فاستقرت بهـذا التغلب الحركة العقلية فى البلاد استقراراً هيأها للنضوج ثم لانتـاج أسمى مدارس ذلك العصر على الاطلاق وهى الافلاطونية الحديثة التى سنعنى بدراستها بعد أن نطوف فى إيجاز بالعصر الذى تقدمها . وإليك هذه الطوفة :

- ١ -

تطور الارتيابية

تمهيد

يحدثنا تاريخ الفلسفة أن الارتيابية قد تطورت في القرن الاول قبل المسيح وفى القرون الثلاثة التي تلته تطوراً كاد يقطع الصلة بين زعمائها المحدثين وهم : « إينيزيديم » و « أجريپا » و « سيكستوس أمپيريكوس » أى « سيكستوس » التجريبي ، وبين « أرسيزيلاس » و « كارنياد » المعتدلين ويعود بهم إلى مبادىء « پيرون الاولى المتطرفة التى لم تكن تؤمن بشيء .

غير أن هؤلاء الزعماء المتأخرين — على الرغم من ذيوع مبادئهم — ظلت حياتهم الخاصة مجهولة كل الجهل ، إذ لم يعرف التاريخ عنها إلا لمحات غاية فى الايجاز والابهام ، كأن يعرف مثلا عن « إينيزيديم » أنه عاش قبل المسيح بقليل وأنه كان أستاذاً للفلسفة في الاسكندرية وعن « سيكستوس أمپيريكوس » أنه عاش فى النصف الأخير من القرن الثانى بعد المسيح . وعن « أجريپا » أنه عاش فى عصر محدد بين هذين العصرين .

أما آراؤهم فقد وصلت إلينا عن طرق مختلفة ، إذ عرفنا مذهب « إينيزيديم » بفضل « فوسيوس » البيزانتي الذى حفظ لنا ملخصا قيما لكتابه المسمى : « الخطب الپيرونية » الذى فقد والذى لولا هذا الملخص

لما عرفنا عنه شيئا . وبفضل « سيكستوس » الذى بسط مذهب « إينيزيديم » فى كتبه بسطا وافياً

أما مذهبا : « أجريپا » و « سيكستوس » فقد وجدناهما مفصلين فى كتب هذا الأخير تفصيلا كافياً . وإليك هذه الآراء حسب ترتيبها :

(١) مذهب « اينيزيديم »

صدر « إينيزيديم » فى مذهبه عن مبدأ أساسى خليق بأن يضع آراءه فى الصف الأول من صفوف الارتيابية الغالية ، وهو أن الحكيم يصل حقا الى السعادة بفضل تنبهه إلى أنه من غير الممكن أن يدرك الانسان شيئا مؤكداً لا عن طريق الحس ولا عن طريق العقل .

نعم إن « پيرون » قد سبق « إينيزيديم » الى هذه الفكرة كما أسلفنا ولكن أهمية هذا الاخير تنحصر فى أنه كان أول من جمع الاسانيد العشرة « tropes » التى تؤيده فى لا أدريته وتبرهن على أن جميع القائلين بالحقائق التأكيدية فى نظره واهمون . وهذه الأسانيد تتعلق أربعة منها بذات الشخص المدرك ، والستة الباقية تتعلق بالمدركات .

وإليك هذه الأسانيد :

(١) إن الشىء الواحد يتمثل للحيوانات المختلفة بكيفيات متغايرة بسبب الاختلافات القائمة بينها .

(٢) إن بين بنى الانسان أنفسهم اختلافات مادية ونفسية تجعل الشىء الواحد يدرك لديهم بطرق متباينة .

(٣) إن حواس الفرد الواحد من بنى الانسان ليست دائما على وفاق بل انها أحيانا تتناقض فيما بينها .

(٤) من الممكن أن يوجد خلاف بين إحساسات حاسة واحدة بسبب اختلاف الظروف والعوارض كالسن والهوى والتخيل ، والحزن والفرح والجنون .

(٥) إن الشيء الواحد يظهر لنا فى صور مختلفة حسب المظاهر المتباينة التى يرتديها . فمثلا إذا لمسنا وحدة من وحدات الرمل ، أحسسنا بخشونتها وصلابتها بينما إذا لمسنا كومة من الرمل ، ألفيناها ناعمة لينة .

(٦) إن نتائج الملاحظات تختلف باختلافات الظروف . فمثلا : البرج المربع يظهر على بعد مستديراً .

(٧) إن الانفعالات التى تحدثها الأشياء فى نفوسنا تختلف قوة وضعفا باختلاف اعتيادنا عليها .

(٨) إن معرفة الأشياء فى ذاتها غير ممكنة بسبب نسبية انفعالاتنا بازائها .

(٩) إن بعض حواسنا لا تدرك إلا عن طريق واسطة تصل بينها وبين مدركاتها كالهواء والسوائل ، ولا نستطيع أن نقدر بالضبط تأثيرات هذه الوسائط على إدراكاتنا .

(١٠) إن اختلاف القوانين والعادات تجعل من المستحيل تحديد ماهو حق وما هو باطل ، وما هو أكثر اتفاقا مع الطبيعة (١) .

هذا هو مجمل أسانيده العشرة التى هاجم بها المذاهب التأكيدية . ولم يقتصر « إينيزيديم » على هذه الأسانيد ، بل إن له مهاجمات

(١) أنظر صفحات ٣١ وما بعدها الي ١٦٣ من الكتاب الاول من « الهيا كل البيرونية » تأليف « سيكستوس أمبيريكوس » وصفحات ٦٩ وما بعدها الي ٨٨ من الكتاب التاسع من حياة الفلاسفة لديوجين لا ارس .

عنيفة أخرى وجهها إلى نظرية العلل والمعلولات ، ولكنه من الغريب أن هذه المهاجمات لم تتجه إلى تلك النظرية فى ذاتها ، وإنما اتجهت على الأخص إلى آراء الابيكوريين فيها .

وهاك شيئا منها :

(١) لماذا تلمس علل الظواهر الطبيعية فى « اللامرئى » ؟ .

(٢) كيف يمكن أن يكون المرئى الحائل الفانى برهان اللامرئى الثابت الخالد ؟

(٣) لماذا نرجع علل ظواهر عالمنا المتعددة إلى وحدة مبدأ معين (كالذر مثلا) ؟

(٤) كيف نعزو نظام العالم إلى علل خاضعة للمصادفة (١) ؟ .

وبعد أن فرغ « إينيزيديم » من هذه الاعتراضات انتهى إلى نتيجتها المحتومة وهى قوله : « لا يستطيع أحد أن يؤكد حتى ريبته ذاتها » .

غير أن « سيكستوس أمبيريكوس » — على الرغم من هذه الارتيابية القصوى التى عزيت إلى « إينيزيديم » — يعود فينبئنا أن هذا الشك لم يمنعه من أن يكون فى الطبيعة هيراكليتيا بوجه ما ، ومن أن يتخذ الهواء مبدأ للكون ويؤمن بنوعين من التغير : أحدهما التغير الموضعى الذى يتتالى على الجواهر ، والثانى التغير العرضى الذى يتعاقب على الصفات .

ولا ريب أن هذه مشكلة عويصة لم تحل بعد ، إذ أن هذا الفيلسوف يظهر فى اعتراضاته الثمانية عشر ارتيابيا ، بل يصرح بأنه

---

(١) انظر صفحات ١٨٠ وما بعدها من كتاب « الهياكل اليبرونية » .

لا أحد يستطيع أن يؤكد حتى رينته نفسها ثم يعود فيؤكد أن مبدأ الكون هو الهواء ويؤمن بوجود نوعين من التغير . ولكن الأستاذ « بريهييه » قد لطف من حدة هذه المشكلة فأعلن أن بين جميع الشكاك وبين « هيراكليت » صلة قوية (١) . ومعنى ذلك أنه لا غرابة فى أن يكون « إينيزيديم » هيراكليتيا من بعض نواحيه .

(ب) مذهب أجريبا

يعزو « سيكستوس » و « ديوچين لا إرس » إلى « أجريپا » خمسة اعتراضات ضد الآراء التأكيدية ، ولكن طبيعتها تختلف عن طبيعة اعتراضات « إينيزيديم » . وإليك هذه الاعتراضات :

(١) إن الفلاسفة يتناقضون فيما بينهم من جهة ، ويتناقضون مع العامة من جهة أخرى .

(٢) إن برهان كل دعوى يحتاج بدوره إلى برهان ، والبرهان يحتاج إلى برهان وهكذا رجوعا إلى الوراء بلا نهاية .

(٣) إن أحكامنا على الأشياء لا يمكن أن تكون إلا نسبية ، لأنها تتعلق بصلات الأشياء معنا ، لا بالأشياء فى ذاتها .

(٤) لكى نفر من الرجوع إلى الوراء بلا نهاية لابد من وضع فرض ولكنه غير مبرهن عليه .

(٥) لا يمكن الفرار من العودة إلى الوراء ومن الفروض الغير المدعمة إلا باستعمال الدور فى التدليل وباتخاذ النتيجة كمبدأ للصدور .

---

(١) أنظر صفحة ٤٣٤ من الجزء الاول من كتاب الاستاذ « بريهييه » .

ومن هذا كله يتبين أن كل معرفة تأكيدية حسية كانت أو عقلية مستحيلة (١) .

(ج) مذهب سيكستوس امبيريكوس

اشتهر « سيكستوس أمبيريكوس » على الأخص بمعلوماته الوافرة والمحددة التي أدلى بها عن الفلاسفة الارتيابيين ، ولكنه — على الرغم من وفرة معارفه في هذا الشأن — لم يزد على آراء من تقدموه من الشكاك شيئاً يستحق الذكر ، ومع ذلك ، فلا ينبغي الحكم بحرمانه نهائياً من التجديد ، إذ أنه صرح إنشاء بأنه مادام ليس في مكنة أحد أن يعرف حقائق الأشياء ، فان أحكامنا الظاهرة كافية في تنظيم حياتنا اليومية لأن « الشكاك لايهدمون الظاهر » (٢) .

فمثال ذلك أنه يكفي الانسان أن يلاحظ أن العسل يصير مايمتزج به حلوا لكي يحكم أنه يمكن أن يؤكل دون احتياج إلى البحث عما إذا كان يشتمل في ذاته على صفة الحلاوة أو لايشتمل . ومن هذا نشأت أهمية الملاحظة والتجربة . وقد صرح « سيكستوس » أيضا بأن في الأشياء التي تتعاقب علينا في حياتنا العادية دائما نواحي جديرة بالملاحظة وأن الانسان يتذكر أنه قبل هذا الشيء أو بعده ينتج شيئاً آخر ، وهذا هو الفارق بينه وبين بقية الكائنات الحية .

---

(١) أنظر صفحة ١٦٦ وما بعدها الى ١٧٧ من الكتاب الاول من « سيكستوس » وصفحتي ٨٨ و ٨٩ من الكتاب التاسع من (حياة الفلاسفة) لـ (ديوچين لا ارس).
(٢) أنظر صفحة ١٩ وما بعدها من كتاب « الهيا كل الپيرونية » .

وعنده أن النفس لاتجاهد ضد المادة كما كان القدماء يتصورون ، وإنما هى تدع نفسها تقاد بقوة المؤثرات القاهرة مثل الطبيعة وضرورة الهوى والتقاليد والعرف والقوانين .

هذا هو مجمل آراء الارتيابيين بعد تطورهم الأخير . ومنها يبين فى وضوح أنهم عادوا إلى تطرف زعيمهم الأول بعد الاعتدال الذى رأيناه عند مدرسة الرجحان .

- ٢ -

نهضة الفيثاغورية

تمهيد

فى أوائل القرن الأول للميلاد المسيحى هبت الفيثاغورية من مرقدها بعد خمول طويل كاد يمحوها من البيئات العلميـة ، ولـكن الصورة التى نهضت عليها لم تعرف على حقيقتها لأن المصادر التى تحدثت عنها فى ذلك العهد قليلة لاتكفى لايضاحها .

أما منتجات أعلامها فى هذه النهضة فقد كانت على الأخص أخلاقية متنسكة عليها طابع الأفلاطونية وكانت هذه المبادىء الأخلاقية فى أكثر نواحيها مشوبة بنوع من الرياضية الخرافية التى تعزو إلى الأعداد خواص سحرية وتأثيرات غير طبيعية كما أشرنا إلى ذلك حين عرضنا للمدرسة الفيثاغورية فى الجزء الأول من هذا الـكتاب .

ومهما يكن من هذا الغموض فاننا سنحاول أن نستشف مايمكن استشفافه من آراء أهم زعمائها الذين كان لهم الفضـل فى نهضتها . وهاك تلك المحاولة :

(١) موديرانوس الجاديزى

لايعرف التاريخ عن هـذا الفيلسوف أكثر من أنه عاش فى القرن

الأولى بعد المسيح وأن كل ماوصل إلينا عنه إنما جاء عن طريق « سامپليسيوس » .

أما مذهبه فيتلخص فى أن كل شىء يجب أن يرجع إلى العدد ، وهو يجزم بأن أفلاطون قد استعار مذهب المثل من أعدد الفيثاغورية القديمة ، وهو يجتهد فى إحكام الصلة بين مابعد الطبيعة الأفلاطونى وبين الفيثاغورية ثم يسلك إلى هذا التوفيق سبيل التأويل كما هى روح ذلك العصر كله ، فيعلن أن الوجود الذى هو فوق كل الموجودات والذى هو عند أفلاطون الخير الأعلى إنما هو الوحدة الأولى . وتلى هذه الوحدة وحدة ثانية وهى الوجود الحقيقى الذى كان أفلاطون يدعوه بالموجود العقلى أو المثل . وبعد هاتين الوحدتين توجد وحدة ثالثة هى النفس التى تساهم فى المثل . وبعد هذه الوحدات الثلاث يوجد كائن رابع ليس وحدة وإنما هو مركب وهو « ǝpɐzp » أو المادة المؤلفة من المحدود و «اللامحدود» . وهذا الكائن الرابع لايساهم عنده فى المثل وإن كان منظما حسب صورها .

وهذه النظرة التى نظرها « موديراتوس » إلى العالم هى التى ستكون فيما بعد أساسا لفلسفة الأفلاطونية الحديثة .

غير أن « موديراتوس » يعترف بأن الأعداد ليست حقائق قائمة بذواتها ، وإنما هي رموز لشرح طبائع الأشياء الحقيقية ، وفى هذا يقول « فرفريوس » : « إن الفيثاغوريين لما لم يستطيعوا أن يشرحوا المبادىء الأولى بوساطة الخطب فى وضوح هرعوا الى الأعداد ليوضحوها بوساطتها » (١) .

(١) انظر صفحتي ٤٨ و ٤٩ من كتا حياة فيثاغورس تأليف (فرفريوس)

ومن هذا يتبين أن فيثاغوريي القرون الأولى بعد المسيح كانوا يرون فى العدد وسيلة للوصول إلى الحقائق اللامجسة أكثر منه علما مقصوداً لذاته .

(ب) سيكستوس الأب

لانعرف شيئا عن هذا الفيلسوف أكثر من أنه عاش فى روما فى القرن الأول وأنه كتب مؤلفات فى الأخلاق لم يصلنا من أنبائها إلا ثناء على الفضيلة متحمس بقلم « سينيك » الفيلسوف الرومانى ، وإلا مجموعة مؤلفة من أربعمائة وسبع وعشرين حكمة تفيض كلها بالأخلاق السامية والعواطف الدينية .

وقد ارتاب الباحثون فى هذه الحكم فعزاها بعضهم اليه ، ونسبها البعض الآخر إلى ابنه « سيكستوس » الأصغر .

(ج) أبولونيوس التيانى

عاش « أپولونيوس » فى النصف الثانى من القرن الأول بعد المسيح . ولم يكد يموت حتى اعتبره معاصروه قديسا من قديسى الفيثاغوريين ثم نسجوا حوله طائفة من الخرافات أسندوا إليه فيها معجزات لا يقبلها العقل . فمن هذه الخرافات المدهشة أن « فيلوسترات الأتينى » كتب حوالى سنة ٢١٧ حياة « أپولونيوس » بطريقة هى إلى الأساطير أقرب منها إلى الحقائق التاريخية حيث اتخذ منه قديسا متنسكا تصدر عنه المعجزات ، بل إنه اعتبر فى القرن الثالث مماثلا للمسيح ووضعت كتبه فى صف

الأناجيل .. واشتعلت بسببه نيران المجادلات بين المثقفين من الوثنيين والمسيحيين ..

غير أن هذه المؤلفات قد فقدت ولم يصل منها إلى العصر الحديث إلا بضعة سطور من مؤلفه عن الألوهية حفظها « أوزيب » المسيحى . وفى هذه الفقرات القليلة التى تلوح عليها روح الفيثاغورية حمل المؤلف حملة قاسية على شعيرة التضحية وأوصى بالصلوات التى هى من عمل الفكر المحض ..

(د) نيكوماكوس

ولد هذا الفيلسوف فى البلاد العربية وعاش فى القرن الثانى بعد المسيح . وهو الذى زعم العرب أنه والد أرسطو على الرغم من هذه القرون العديدة التى فصلت بينهما كما أشرنا إلى ذلك فى موضعه .

ويظهر أنه كتب عدة مؤلفات عن الفيثاغوريين وآرائهم بقيت منها الى الآن شذرات هامة ولا سيما من كتابه المعنون : « الألوهية الرياضية » .

وعنده أن العدد هو النموذج الذى كان يوجد فى علم الصانع قبل إنشائه المحسات .. وبالتالى ان الأعداد والمثل هى الفكر الالهية التى على نماذجها صاغ الصانع العالم ..

-٣-
نهضة الأفلاطونية

تمهيد

لم يكد عصر « كارنياد » ينتهي ويخلفه على رياسة الأكاديمي أولئك القوم الخاملون حتى هوت الأفلاطونية في عصر مظلم انعدم فيه إنتاجها العلمي تماما وتقدمتها المدرستان التأكيديتان : الرواقية والابيكورية من جهة والمدرسة الارتيابية من جهة أخرى . وقد ظلت ترزح تحت هذا الخمول حتى بداءة القرن الأول بعد المسيح حيث هبت من سباتها وأخذت تستعيد مكانتها شيئاً فشيئاً حتى سطعت سطوعا تاما لون العصر كله بلونها وجعله خليقا باسم عصر الأفلاطونية الحديثة .

غير أن هذا النهوض لم يؤت ثماره دفعة واحدة ، وإنما استغرق عصراً غير قصير كانت أثناءه نار الخلاف تشتعل بين الأفلاطونية البادئة في نهضتها والرواقية المثبتة الدعائم في عصر الأمبراطورية الرومانية .

ومن أهم أسباب الشقاق بين الامبراطوريتين أن الرواقية كانت ذائعة بين العامة والجماهير على حين كانت الأفلاطونية مقصورة على الخاصة الممتازين ، وأن مبادىء الأولى كانت أميل إلى الديموقراطية والحرية الشعبية ، بينما كانت الثانية أريستوقراطية تميز بين الطبقات وتحد الحرية بحدود قاسية لاتعرف لينا ولا هوادة .

وقد نبأنا « فيلوسترات الأتينى » فى كتابه « حياة أپولونيوس التيانى » أن هذا الأخير اصطدم يوما مع « إيفرات الرواقى » أمام الأمبراطور « فيسپازيان » فانتهى بهما الحوار إلى نوع من الحدة ظهر خلالها « أپولونيوس » مؤيداً للنظام الأمبراطورى الذى يضمن الحرية المحدودة ويقر الملكية الثابتة على عكس « إيفرات » الذى رأيناه صديقاً للديموقراطية إلى حد أن ينصح للامبراطور فى جرأة بالتخلى عن عرشه

وهكذا ظل النزاع فى أعنف حالاته بين الأفلاطونية التى كانت تدعى أن عنصرها سماوى ، وأنها لاتحترم فى الانسان إلا ناحيته القدسية وهى النفس ، وبين الرواقية التى كانت تعلن أن أهم شىء فى نظرها هو التوفيق بين الانسان وبين الطبيعة ، وأن أجل غايات الانسان هى رسالته الاجتماعية .

(١) فيلون الاسكندرى

١ ـ حياته

ولد « فيلون » فى الاسكندرية حوالى سنة ٤٠ قبل المسيح من أسرة يهودية كان أفرادها يشغلون مكانة رفيعة بين رجال الدين ، بل بين الجاليات اليهودية الثرية المثقفة فى المدينة والتى كانت ثقافتها هيلينية أكثر منها أى شىء آخر .

ولما نشأ « فيلون » تلقى إلى جانب تربيته العبرية تربية إغريقية قيمة كان لها على حياته العقلية أثر بعيد ، ولكن أثر أفلاطون على الأخص هو الذى طبع تفكيره بطابعه .

ولما أتم ثقافته عين — فيما يظهر — أستاذاً فى إحدى المدارس الدينية اليهودية كما تدل على ذلك أساليبه فى كتبه العلمية .

وفى عهد الأمبراطورين : « كاليجولا » و « كاود » تحرش المصريون والاغريق بيهود الاسكندرية واضطهدوهم اضطهاداً عنيفا كان من نتائجه أن قتل منهم عدد عظيم فأوفدوا « فيلون » إلى « روما » ليبسط ظلامة بنى جلدته أمام الامبراطور . فلما مثل بين يديه ، انتهز الفرصة لاظهار ثقافة اليهود ، بل حاول أن يفهم الرومان أن الفلسفة الاغريقية التى هم مفتونون بها ليست إلا شعاعا من أشعة التوراة ، ثم برهن على دعواه بتلك التأويلات الخيالية التى كان اليهود قد بدأوا منذ ثلاثة قرون يؤولون بها نصوص التوراة ، ليوفقوا بينها وبين الفلسفة الاغريقية .

وأخيراً عاد إلى الاسكندرية وظل بها إلى أن قضى نحبه فيها حوالى سنة ٤٠ ميلادية بعد حياة نشيطة مليئة بالانتاج المشرف .

٢ - مؤلفاته

كتب « فيلون » عدداً كبيراً من المؤلفات فقد أكثره ، ويمكن تقسيم هذه المؤلفات فى مجموعها إلى قسمين : القسم الأول ينحصر فى شروح الأسفار الموسوية الخمسة . القسم الثانى ينقسم بدوره إلى طائفتين : الأولى دعاية دينية ، والثانية دراسات عقلية محضة للنظريات الفلسفية . وإليك عناوين أهم هذه المؤلفات :

من القسم الأول

(١) « مسائل وحلول » وقد حوى إيضاحات ضرورية لسفرى

التكوين والخروج ولم يبق منه إلا شذرات متفرقة .

(٢) « الشروح المجازية لسفر التكوين » وقد عنى فيه مؤلفه باثبات أن سلسلة الخلق المذكورة فى هذا السفر ليست إلا سلسلة تكوين النفس منذ نشأتها ثم صعودها فى درجات سموها حتى تصل إلى أعلى آواج كمالها الذى رمز إليه بموسى . وقد بقى أكثر هذا الكتاب .

(٣) « عرض القانون » وهو يعنى بالتشريعات الدينية والأخلاقية والسياسية وقد بقى أكثر من نصفه .

الطائفة الأولى من القسم الثانى

(١) « موسى » وهو كتاب ضخم فى ثلاثة مجلدات وقد بقى كله .

(٢) « تقريظ اليهود » ولم يبق منه إلا شذرات حفظها لنا « أوزيب » (٣) « على الانسانية » . (٤) « على النوم » . (٥) « على النبل » . (٦) « على الحياة التأملية » . (٧) « السفارة إلى كاليجولا » .

الطائفة الثانية

(١) « عبودية الغير الحكيم » وقد فقد . (٢) « على حرية الحكيم » . (٣) دراسات على العناية » . (٤) « الاسكندر » . وهذان الأخيران لم يبق لهما أصل عبرى ولا إغريقى ، وإنما بقيت لهما ترجمتان أرمينيتان .

٣ - مذهبه

منهجه المجازى

لم يبتدع « فيلون » ذلك المنهج المجازى الذى نهجه فى شرح التوراة ؛

وانما سبقه اليه فلاسفة الاغريق وعلى الأخص الرواقيون الذين حاولوا جهد طاقتهم تأويل الأساطير القديمة ولا سيما شعر « هوميروس » بما يتفق مع آرائهم كما أشرنا الى ذلك فى موضعه ، وليس هذا فحسب ، بل ان يهود القرنين : الثالث والثانى قبل المسيح قد سلكوا هذا الطريق عينه الى تأويل التوراة كما رأينا فى الفلسفة الشرقية .

ولكن « فيلون » هو الذى يرجع إليه الفضل فى بسط هذا المنهج بوضوح . وقد نشأ الميل إلى هذا المنهج عنده من الاحتقار الذى قام فى نفسه للمعانى الظاهرة التى تؤديها حرفية التوراة والتى كان يراها غير جديرة بصدورها عن الاله فلم يجد بداً من أن يؤولها تلك التأويلات المجازية التى تتفق مع أفكاره وأن يضع على لسانها كل ما يدين بصحته من نظريات .

ومن الغريب أنه قد استطاع فى هدوء واطمئنان أن يعثر فى التوراة على مذاهب : فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو والرواقيين ، وأن يعلن فى أسلوب الواثق أن منبع كل هذه المذاهب يهودى .

ماوراء الطبيعة

على أن هذا التكلف الذى حول مذهب « فيلون » الى نوع من المزيج المعقد لم يمنعه من أن يشتمل على بعض الأفكار القيمة فى ماوراء الطبيعة مثل الالوهية والنفس والمعرفة وماشا كل ذلك . وهاك شيئا من هذه الآراء

يرى أن الاله واحد لاشريك له ، وأنه منزه عن جميع نعوت البشر الا الخيرية والايجابية والاحسان وما أشبه هذه الصفات التى لاتحط بمقام

الألوهية ، وأنه يستحيل وصفه كما يستحيل حده ، وأنه لكى لا يتنزل إلى الاتصال بالعالم المحس ولا يكون مسئولا عن نقائصه ، خلق كائنات أسمى من الانسان ، لتقوم بالوساطة بينه وبين العالم الأدنى . وهذه الكائنات هى فى نفس الوقت مثل أفلاطون ، وعلل أرسطو ، وعقل الرواقيين ، وشياطين الوثنيين وملائكة التوراة .

وأهم هذه الكائنات وأسماها هو الفعل الذى هو الواسطة العليا بين الاله الحقيقى والعالم ، والذى لولاه لما استطاعت النفس أن تصعد إلى حضرة الاله ولما وصل الحكيم إلى حالة النقاء النفسى . ويلاحظ الأستاذ «بريهييه» أن فى ميتافيزيكية فيلون شيئاً من الخلط ، إذ هو يظهر حينا كبقية الساميين يصور الاله على اتصال بالانسان يساعده ويثيبه ويعاقبه ، وحينا آخر يظهر حراً مفكراً يرسم لنا إلهاً رفيعا لا يستطيع الانسان أن يسمو إليه الا اذا تجردت نفسه عن بدنه وأصبح فى حالة النقاء الروحانى أو الغيبوبة .

الأخلاق عنده

تأثر « فيلون » فى آرائه الأخلاقية بالرواقيين تأثراً واضحا ، فانعطف الى التنسك واحتقار كل مالا يتعلق بالارادة كالعواطف والهوى والى الجزم بأن الحكيم ممكن أن يصل الى كل شيء .

غير أن هذه الأخلاق الفيلونية لم تسلم أيضا من اليهودية . ولا من الروح الأفلاطونية ، إذ أنه كان يرى أن الحكمة ليست إلا هبة من الاله يمنحها من يشاء ويجددها على الدوام كما أن مثله الأعلى لم يكن إنسانيا ، وأن أعز أحلام النفس المغرمة بالخير هو التخلص من الجسم والحياة

الأرضية والصعود إلى الاله فى تأمل مفعم بالسرور والحب . ويعتبر هذا التنسك والحماس فى الاتصال بالاله تجديداً من جانب « فيلون » لم يسبق اليه على هذه الصورة ، وهو الذى جعله جديراً بأن يعتبر طليعة للأفلاطونية الحديثة .

(ب) بلوتارك

١ - حياته

ولد « بلوتارك » فى مدينة « كيرونيه » باغريقا بين سنتى خمس وأربعين وخمسين بعد المسيح من أسرة نبيلة عريقة فى المجد يتغلغل فى عروقها الدم الهيلينى . وقد نشأ متشبعا بالروح الدينية والوطنية ، محترماً للتقاليد ، ولكن دون أن يحول ذلك بينه وبين التزود بالمعارف العصرية والمدنية الحاضرة . فبينما كان يعكف على الثقافة العالية فى شغف شديد كان يتشرب القصص التاريخية التى كان جده يرويها أمامه ويصغى إلى أحاديث ضيوف والده . ولما بلغ من العمر عشرين سنة ذهب إلى أثينا ليتم فيها ثقافته . وهناك درس العلوم الطبيعية والرياضية والطب ، ولكن الفلسفة وحدها هى التى ملكت عليه كل شىء فمنحها من نفسه المكان الأعظم ووقف عليها قوته ونشاطه . وكان من بين ماعنى به عناية خاصة : أفلاطون فدرس فى عمق أخص نواحى تجردياته بمساعدة أستاذه « أمونيوس الأفلاطونى » .

وبعد أن أتم ثقافته قام برحلة طويلة إلى شهيرات المدن الراقية فى

ذلك العهد ، فزار مصر وأعجب بها إعجابا كان له فيما بعد على منتجاته أثر بارز ثم زار روما عدة مرات ، بل عاش فيها زمنا كأستاذ للفلسفة . وكان يلقى محاضراته باللغة الاغريقية . وزار بقيـة مدن إيتاليا ثم بعثه مواطنوه سفيرا فى « كورانت » . وأخيراً عاد الى مدينتـه وقضى فيها بقيـة حياته الطويلة التى ظلت الى نهايتها محوطة بالتشريف والاجلال من الجميع . فكما عظمه الخاصة والعامة من بنى وطنـه ، أجله الأباطرة ورجال السياسة المشار اليهم بالبنان . وعلى الجملة : كان بلوتارك جديرا بأسرته كما كانت أسرته جـديرة به ، فزوجته « تيموكسينا » كانت ملمة بالفلسفة إلماما لا بأس به ، كما كان أبناؤه فى طليعة المتعلمين فى عصرهم .

غير أن نهاية حياته كانت حزينة بسبب وفاة ابنـة كان يعزها . ثم توفى فى سنة ١٢٥ بعد هذه الحياة الحافلة بالعظمة والجلال .

٢ - مؤلفاته

كتب بلوتارك عدداً عظيما من المؤلفـات فقد أكثره . وقـد قسم العلماء الباقى منه إلى قسمين : القسم الاول هو الذى يحتوى على « الحياوات المقارنة » لمشاهير الرجال ، وفيه يظهر المؤلف مؤرخا يعنى بتواريخ عظماء الاغريق والرومان . وسنشير إلى هذا القسم عند حديثنا عن أدبه .

والقسم الثانى هو بقية كتبه ، وتدعى كتب هـذا القسم بالـكتب الأخلاقية وإن كانت تشتمل على موضوعات أخرى غير الاخلاق مثل الفلسفة والدين .

هذا من ناحية الموضوع . أما من ناحيـة طريقة التأليف ، ففيهـا

البحوث والمحاضرات ، وفيها الرسائل والمحاورات . ولكن الطابع العام الذى يظهر على هذه المؤلفات جميعها هو طابع الخطيب الفصيح ، والكاتب الساطع الأسلوب ، والمحدث اللبق أكثر منه طابع الفيلسوف العبقرى الذى يشبه أفلاطون وأرسطو مثلا . وإليك شيئا عن هذه المؤلفات :

الكتب الفلسفية

(١) المحاورات وهى ست أو سبع كتبها على نهج محاورات أفلاطون تقريبا إذ يشاهد فيها القارىء « پلوتارك » على المسرح جديا ، ولكنه رحيم ويشاهد شقيقه « لامپرياس » ساخرا محبا للجدل . ويرى كذلك جماعة من السوفسطائيين الرحالة ومن الاشراف المحبين للاطلاع .

(٢) الكتب التى عنيت بفلسفة أفلاطون مثل منشأ النفس كما هو فى « تيميه » وهو دراسة دقيقة ، ومثل « المسائل الافلاطونية العشر » ومثل « محادثات الموائد » التى تعتبر كمذكرات يومية لمناقشاته مع اصدقائه ولما تشتمل عليه هذه المحادثات من آراء وأفكار .

(٣) الكتب التى نقد فيها النظريات المخالفة لمذهبه مثل كتاب « تناقضات الرواقيين » الذى أظهر فيه أن أوهامهم فاقت خيالات الشعراء فى بعدها عن الحقيقة ، ومثل كتابيه اللذين هاجم فيهما الابيكوريين ، وهما : كتاب « إبطال آراء كولوتوويس » والمحاووة التى عنوانها : « لا يوجد فى رأى إبيكور سرور بالحياة » .

الكتب الدينية

(١) « على الوسوسة » وهو نقد للطرفين المغاليين : الالحاد والوسوسة

(٢) ثلاث محاورات عن وحى « ديلف » أثنى عليه فيه ثناء خليقا بصدوره عن كاهن من كهنة « أپولون » كما كان « پلوتارك » ،

(٣) « على آجال الانتقام الالهى » .

(٤) « على إيزيس » . وقد نص فى هذا الكتاب على كل ما هو دخيل على العقيدة المصرية من الديانة الهيلينية ، وليس هذا فحسب ، بل قد رأى فى أسطورة « إيزيس » نظرية الثنائية الأفلاطونية التى يقابل الاله فيها المادة .

وعنده ان هذا المنهج يمكن تطبيقه على جميع الديانات . وبهذا يعلن عن ديانة جديدة عالمية تستطيع أن تصل بين بنى الانسان جميعا دون أن تفصل أحداً من ديانته الخاصة .

الكتب الاخلاقية

(١) « عن الفضيلة الاخلاقية » . (٢) « عن الفضيلة والرذيلة » . (٣) « على شفاء الغضب » . (٤) « على الثرثرة » . (٥) « على الحسد » . (٦) « على شهوة الغنى » . (٧) « على سلام النفس » . (٨) « على النفى » . (٩) « على هتك أسرار الغير » . (١٠) « عظات فى الزواج » . (١١) « على فضيلة النساء » . (١٢) « على كثرة عدد الأصدقاء » . (١٣) « حكم فى السياسة » . (١٤) « إلى أمير جاهل »

٣ - مذهبه

آراؤه النظرية

يعتبر « بلوتارك » فى آرائه النظرية أفلاطونيا محافظا ظل طول حياته متمسكا بمذهبه فلم يستطع قط أن يستسيغ وحدة الوجود الرواقية التى لا تفرق بين الاله والعالم ، ولا أن يقر قدر الرواقيين المحتوم الذى كان يظهر له متناقضا مع العقل والضمير الانسانيين . ولا أن يتذوق أخلاقهم المغالية التى كانت مؤسسة على إساءة فهم الانسان ، ، ولا أن يوافق على جمودهم السطحى المختبىء وراء ستار دينى ودعواهم الحكمة العملية .

ومن هذا كله يتبين ميله الى فلسفة « أفلاطون » ، ولكن ينبغى أيضا أن نعلن أن هذه الآراء الأفلاطونيـة التى تأثر بها كانت ممتزجة ببعض آراء « فيثاغورس » ولا سيما فيما يتعلق بخواص الأعداد وفضائلها .

أما أرسطو فانه — على الرغم من أنه كان لا يحبه — قد تأثر به فى تنظيم المنهج وتحديد العبارات ودقة الاسلوب .

وعلى الجملة : لم يشأ « بلوتارك » الكاهن الفيلسوف أن يهجر شيئا من التراث الاغريقى ، بل نماه بما أضاف إليـه من عقيـدة « إيزيس » المصرية ، أما أخلاقه ، فهى مزيج من آراء « أفلاطون » و « أرسطو » إذ هو يرى مع « أفلاطون » أن الرذيلة جهل ، وأن الفضيلة علم نظرى يدرس ، وهو يتفق مع « أرسطو » فى أن الفضيلة هى وسط بين رذيلتين .

أما الرواقيون فانه ـ على الرغم من مهاجمته إياهم ـ كان يرى نفسه

مضطراً أحيانا الى الايمان ببعض آرائهم النبيلة ، ولكنه أعلن فى صراحة أنه لا يوافق على أصل مذهبهم وهو أن إلغاء الهوى نهائيا شر ، لانه مهما يكن من شأنه فهو قوة من قوى النفس التى بدونها تصبح كمية ، ولكن الانسان المثقف هو الذى ينجح فى وضع الهوى تحت سلطان العقل .

وهذا الاعتدال الرحيم هو الذى طبع أخلاق « بلوتارك » بطابعه وهو تراث إغريقى قديم يوضح لنا كيف أن هذا الفيلسوف كان طليعة من طلائع الأفلاطونية الحديثة

(ج) افلاطونيو القرن الثانى

تمهيد

تبعت حركة الأفلاطونية سيرها فى طريق النهوض ، فكثر إنتاجها وتضاعفت مؤلفاتها ، وإن لم يظهر بين مشاهيرها فى ذلك العهد عباقرة أفذاذ .

وقد فقد أكثر هذه المؤلفات ، ولكن القليل الذى بقى منها كاف لاعطائنا صورة عن عقليات هؤلاء الكتاب وأفكارهم . وهذه الصورة تستطيع أن تمكننا من الحكم بوجه عام بأنه قد ظهرت فى ذلك العصر فلسفة ذات صبغة خاصة وإن كانت ظلت كما هى تدعى بالأفلاطونية . وهاك مجملا عن أعلام ذلك العهد .

(١) « جابيوس » و « أبوليه » و « ألبينوس »

لايعرف المؤرخون عن هؤلاء الثلاثة أكثر من أن أولهم وهو

« جايبوس » كان أستاذاً للفلسفة فى أتينا فى شبابه ، وأنه لم يكتب شيئاً أو ضاع كل ما كتبه ، وأن « أپوليه » و « ألبينوس » قد تلقيا عليه دروساً كانت فيما بعد هديهما الذى أنار لهما السبيل فى مؤلفاتهما ، وأن « ألبينوس » ألقى فيما بعد دروساً فى الفلسفة فى سميرن ، وأنه كان أستاذاً لجاليان الطبيب .

ومن هذه المؤلفات التى كتبها ذانك التلميذان رسالة ألفها « أپوليه » حوالى سنة ١٤٠ بعد المسيح عن مذهب أفلاطون . ومنها مؤلف ضخم كتبه « ألبينوس » عن أفلاطون أيضاً ، ولكنه فقد ولم يبق منه إلا قطعتان ظلتا مذيلتين زيفاً باسم « ألكينوس » إلى أن أبان العالم الالمانى « فريدينا ند » أنهما لـ « ألبينوس » . والقطعة الأولى منهما كمقدمة لفلسفة أفلاطون عرف فيها محاوراته وناقش أنظمة مؤلفاته . والقطعة الثانية عرض موجز لمذهبه .

ومن هذه البقايا التى وصلت إلينا من تلك الكتب عرفنا أن « أپوليه » و « ألبينوس » قد أضافا إلى مذهب أفلاطون بعض آراء أرسطو وزينون . وأكثر من هذا أنهما صورا مذهبه بصورة علمية ومنطقية محددة وسيجاه بسياج من الاحكام الفنى الذى لا نظير له إلا عند أرسطو ، ونسبا إليه من الآراء الدقيقة فى علم الطبيعة ما لا عهد له به .

أما أهم نقط مذهبهما فهى أن العالم أزلى ، وأن الاله منزه عن كل علائق المادة ، وأن طبيعته محدودة بحدين ، أو هى محصورة بين نفيين أى أنه لا خير ، ولا شرير ، ولا يوصف ، ولا بدون صفات ، على نحو طريقة أفلاطون فى « پارمينيد »

٢ - أتيكوس

يحدثنا « أوزيب » أن « أتيكوس » كان فى أوج شهرته فى عهد الامبراطور « مارك أوريل » وقد كتب شروحا وتعليقات على كتب أفلاطون لم يبق منها إلا شذرات متفرقة. وأخص ما يستحق العناية من هذه المؤلفات شرحه لـ « تيميه » الذى حفظ لنا منه « پروكلوس » قطعا لها أهميتها. ومن تلك المؤلفات أيضاً كتاب لا نعرف عنوانه ألفه للدفاع به عن بعض آراء أفلاطون ضد أفكار أرسطو التى كانت تضايق طبيعته الميالة إلى التنسك فوق مضايقتها لروح العصر الذى كان متأثراً بالافلاطونية. وقد فقد هذا الكتاب أيضاً ولم يبق منه إلا شذرات حفظها لنا « أوزيب ».

٣ - سيلس

لا نعرف شيئاً عن حياة هذا الفيلسوف، ولكننا نعلم أنه كتب كتابا قيما عنوانه « عرض الحقيقة » وقد بقى منه جانب هام حفظه خصمه اللدود القسيس « أوريچين » الذى ذكر نصوصه ليرد عليها وينقض مافيها من آراء. وقد قرر الباحثون المدققون أن هذا الكتاب يعد أول دفاع فلسفى جدى، بل أهم هجوم قامت به الافلاطونية ضد المسيحية التى كانت قد بدأت تستهوى العقول المترددة، إذ حكم مؤلفه العقل بين أفلاطون والمسيحية فى أهم المشكلات التى اختلفت فيها هذه الديانة الناشئة

مع الفلسفة الاغريقية . فمن ذلك مثلا ما يأتى :

(١) إن الاله الذى يتجسد ويظهر على الارض كأحد الأناسى لا يصلح لأن يكون على رأس العالم العقلى كما هو شأن الاله . وبالتالى لا يكون قابلا للمعقولية .

(٢) إن التصوير الذى صورت به المسيحية الاله وتصرفاته تستلزم عدم ثباته على حالة واحدة . وبما أن الثبات فى مقدمة شرائط الالوهية الكاملة ، فقد استحال أن يكون إله المسيحية على الصورة التى صورته بها حائزاً نعوت السمو الالهى .

(٣) إن احترام القومية يقضى على كل عاقل أن يعتنق عقيدة آبائه وأن لا يستبدلها بهذه الديانة المتشردة التى لا وطن لها .

٤ - نومينيوس الابامى

لم يكن حظ « نومينيوس » من معرفة التاريخ بحياته أعظم من حظوظ سالفيه ولكنه يعتبر بحق طليعة للافلاطونية الحديثة ، وإن كان ذلك لم يمنع أن تكون فلسفته مصبوغة بلون فيثاغورى جلى الدلالة . وقد كتب كثيراً من المؤلفات فى الفلسفة وتاريخها وفى الاخلاق والاجتماع . فمن ذلك رسالته التى عالج فيها تاريخ ابتعاد الأكاديمى عن مذهب أفلاطون ومنه أيضاً رسالته عن الخير ، وهى رسالة قيمة كثيراً ما تحدث عنها « أوزيب ».

ومما عنى به وحاول إثباته فى مؤلفاته أن مذهب أفلاطون الحقيقى لا يختلف عن مذهب فيثاغورس ، وأن مذهب فيثاغورس لا يختلف عن مذاهب حكماء الشرق من : هنود وفرس ومصريين وعبرانيين ، بل

ذهب الى ما هو أبعد من هذا فأعلن أن الفلسفة الاغريقية لم تكن إلا قبساً من التعاليم الموسوية، وأن أفلاطون لم يكن إلا موسى يتكلم الاغريقية

ولا أحسب أنى فى حاجة إلى أن أعود فأنبه القراء إلى ما نبهتهم إليه مراراً، وهو أن منشأ ضلال مؤلفى العرب فى إسناد أصل الفلسفة الاغريقية الى اليهود هو أمثال هذه الآراء التى بدأت منذ عهد الترجمة السبعينية للتوراة ثم أخذت تقوى وتتثبت فى عهد « فيلون » ثم زادها تثبتاً تصديق الفلاسفة إياها . وأهم ما يسترعى الانتباه فى فلسفة « نومينيوس » هو قوله بالثالوث الراجع الى أصل واحد . وقد نشأت عنده هذه الفكرة من تأويله كتاب « تيميه » فأعلن أنه يوجد فوق جميع الموجودات العقل الأول أو الخير فى ذاته أو منشىء العالم العقلى، ويليه « الديميورج » أو صانع العالم الحس. وبعد هذين يوجد العالم الذى هو الآخر إله . وبهذا يكون « نومينيوس » حلقة هامة فى سلسلة الحياة العقلية يصل بين فلسفتى فيثاغورس وأفلاطون من جهة والأفلاطونية الجديدة التى لم تكن قد وجدت بعد من جهة أخرى.

- ٤ -

نهضة الارسطوطاليسية

تمهيد

على الرغم من أن الارسطوطاليسية لم تكن تتفق مع روح العصر فى القرون الأولى للميلاد المسيحى ولم تكن مستعدة للامتزاج بعقائد الجماهير كما امتزج غيرها فانها فازت بنهضة لابأس بها فى ذلك العهد . غير أن الفضل فى هذه النهضة ليس راجعاً الى ميزات خاصة فى آرائها أو انعطاف الناس الى تعاليمها ، وإنما منشؤه هو التيار الشامل الذى كان قد جرف الخاصة الى التنقيب عن آراء جميع القدماء من غير استثناء دون أن يفرقوا فى ذلك بين مثالى المذاهب وواقعيها . وقد ظهر هذا الميل قبل ذلك العصر إذ نشر « أندرونيكوس » كتب أرسطو بعناية سنة خمسين قبل المسيح وإذ هب عدد من الشراح تناولوا كتب هذا الحكيم . وكان كل همهم أن يفسروا عباراته ويشرحوا غوامضها دون أى التفات الى التحقيقات العلمية الهامة ، فكانت مؤلفاتهم فى ذلك عبارة عن تحككات لفظية لاطائل تحتها . وأقدم هذه الشروح — فيما حفظ التاريخ — هى شروح « أدراستوس » الذى عاش فى عهد الامبراطور « أدريان » وقد فقدت جميعها . وأقدم ما بقى لنا من شروح ذلك العصر شروح الاسكندر الافروديزى .

ومنذ ذلك العهد أصبحت شروح كتب أرسطو أمراً لابد منه لجميع المدارس الفلسفية على الرغم من أن الافلاطونية كانت قد هزمت الارسطوطاليسية هزيمة عملية واضحة، بل إن كثيراً من مبادىء أفلوطين التى ظهرت فيما بعد فى « تاسوعاته » الفلسفية كانت مؤسسة على تأويلات لمؤلفات أرسطو وذلك كالباب السادس من التاسوع الرابع مثلا. ولهذا فقدت الارسطوطاليسية وحدتها كمدرسة وأصبحت آراء عامة موزعة على جميع المدارس، إذ أصبح لها من جميع أتباع المدارس الأخرى شراح لهم أهميتهم مثل: « فرفريوس » و « تيميستيوس » و « سمبليسيوس ».

استمرت هذه السلسلة الطويلة التى تألفت حلقاتها من الشراح الاغريق ثم السريان ثم البيزانتيين ثم العرب ثم الغربيين فى أواخر القرون الوسطى. وهذه السلسلة الطويلة المتتابعة الحلقات لها أهمية عظمى من الوجهة التاريخية لأن إليها يرجع الفضل الأكبر فى نقل وسائل عرض النظريات الفلسفية وترتيب الأفكار العلمية من جيل إلى جيل

(ا) آراء مختلفة

تعتبر تلك المناقشة التى أثارها « تيوفراست » حول طبيعة القوى العاقلة والمعرفة العقلية واستمرت حتى نهاية القرون الوسطى من أهم ما شغل البيئات العلمية فى العصر الاسكندرى ولا سيما الشراح منها. وكان السبب فى هذه المناقشة ذلك الفصل المظلم الذى ورد فى الباب الخامس من المقالة الثالثة من كتاب « النفس » لأرسطو والذى شرحه « تيوفراست » فيما روى لنا « تيميستيوس » بأن أرسطو يرى أن المعرفة هى اكتشاف الصور العقلية

المحتواة فى المحسات بوساطة القوة السلبيــة المقودة الى العمل بفضل القوة الايجابية .

و « تيوفراست » بهذه المناسبة يوجه الى أرسطو الاعتراضات التالية .

(١) هل القوة السلبية فطرية أو مكتسبة ؟ . (٢) ما هى طبيعة الانفعال الذي تحتمله هذه القوة ؟ . لو كان أصل المعرفة العقلية فى الاحساس ، للزم أن تخضع القوة لفعل الجسم ، ولـكن كيف يمكن ذلك وهى لا جسمية ، و « اللاجسمية » لا تخضع للجسم ؟ (٣) إذا كان هذا العقل السلبي هو بالقوة فبماذا يختلف عن الهيولى ؟ . (٤) هل القوة الايجابيــة تجيء الى النفس من الخارج أو هى مرتبطة بها ارتباطا طبيعيا ؟ . فان كانت الاولى فـكيف هـذا المجيء ؟ وإن كانت الثانيــة فـكيف يستساغ النسيان والـكذب والخطأ ؟

هذا هو مجمل الاعتراضات التى وجهها « تيوفراست » الى آراء أستاذه فى طبيعة القوتين العاقلتين . فلما جاء « أريستوكليس » أستاذ « الاسكندر الافروديزى » فهم من عبارة أرسطو غير ما فهمه « تيوفراست » فقرر أنه قصد بتلك الجمل الغامضة أن يقول ان القوة السلبية فطرية فى النفس ، وانها تنمو كبقية الملـكات فتصبح قادرة على تجريد صور المحسات وجعلها قابلة للتعقل . ولـكن هذه الايجابية لا تتيسر لها إلا بوساطة قوة تجيء اليهـا من الخارج ، وهى فـكر محض وعقل إلهى منتشر فى كل مادة وهو يخترق كل شيء ويمكن أن يوجد فى كل جسم . وعلى الجملة : كلما صـادفت القوة الايجابية مزيجا جسميا صالحا استخدمته كأداة لتحقيق مهمتها . وإذاً فليس عقلنا السلبي إلا خليطا ماديا يمكن أن يصلح لأن يكون أداة للتفـكير شأن

جميع ملكاتنا الأخرى . وينجم عن هذا أن يكون العقل السلبي فى كل مزيج جسمى صالح على حين لا يوجد الفكر الفعلى إلا فى بعض الكائنات .

(ب) الاسكندر الافروديزى

١ - حياته ومؤلفاته

لا يعرف التاريخ المعتمد عن حياة الاسكندر الأفروديزى الخاصة شيئا يستحق الذكر ، وكل ما نبأنا به عنه هو أنه عاش فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث بعد المسيح وأنه كان أحد أعيان شراح أرسطو الممتازين وأن آراءه فى نظريات المعلم الاول كانت مثار جدل هام ، وأنه كتب شروحا قيمة لكتب : « ما بعد الطبيعة » و « التحليلات الاولى » و « الجدل » و « نقض شبه المغالطين » و « الاحساس » و « الآثار العلوية » وكتب الى جانب ذلك مؤلفات خاصة مثل : رسالته « عن النفس » ورسالته « عن القدر »

٢ - آراؤه

لم يتأثر الاسكندر بآراء أستاذه « أريستوكليس » فى نظرية القوتين العاقلتين ، بل رأى أنه فى شرحه قد ابتعد كثيراً عن المعنى الذى قصد إليه المعلم الأول وجزم بأنه من غير الممكن تفهم عبارات ارسطو فى هذه المشكلة إلا مع القول بأن هناك أربع قوى عاقلة : الأولى العقل بالقوة ، وهو استعداد بسيط لتلقى الصور يشبه لوحة ملساء ، ولكنه يختلف

عن الهيولى بأنه سيظل دائما بالقوة ، وأنه لا يكون ألبتة شيئا خاصا ، وأن تعاقب الصور عليه لايغيره كما تتغير الهيولى .

والثانية العقل المستفاد وهو يتولد لدى الانسان حينما يستولى عقله على الكليات العامة على أثر تجردها بفضل صور مفرداتها من المادة ، وهذا العقل يكون مجموعة الأفكار التى هى دائما تحت تصرفنا كالعلم الذى هو تحت تصرف العالم وإن كان لايفكر فيه فى كل لحظة بالفعل .

والثالثة العقل الفعال أو الفكرة الفعلية التى حين تتحقق كما ينبغى يصير المعقول فيها شبيها بالعاقل .

وهذه العقول الثلاثة تكون درجات التعقل الانسانية الثلاث . أما الرابعة فهى العقل الفعال الذى يصيرما بالقوة من المعقولات بالفعل ، وهذا يستلزم أن تكون طبيعته بالفعل .

والاسكندر لايرى فى هذا العقل الفعال ملكة من ملكات النفس ، وإنما يرى فيه الفعل المحض أو فكر الفكر . وعلى الجملة : هو إله أرسطو وإذاً ، فالاله نفسه هو منشىء العملية العقلية فى نفوسنا . وهكذا أصبح التأمل فى طبيعة المعرفة العقلية بفضل الاسكندر عند المشائين كما هو عند الأفلاطونيين لايقود إلى العلم ، بل الى الألوهية .

ومن أشهر شراح العصر الاسكندرى الذين قتلوا هذه المشكلة وغيرها من نظريات ارسطو بحثا وأحدثوا فيها حدثا جديداً وصدعوا فيها برأى صريح كان له أثره الفعال فى عصره وفى القرون الوسطى عند المسلمين والمسيحيين ثم فى النهضة الأوروبية الحديثة هو الشارح العبقرى

« تيميستيوس » . ولهذا آثرنا أن نذكر هنا لمحة عنه لما له من فضل عظيم فى إيضاح غوامض كتب المعلم الأول . واليك هذه اللمحة :

(ج) تيمستيوس

١ - حياته

ولد « تيميستيوس » فى « أفلاجونى » بآسيا الصغرى فيما بين سنتى ٣١٠ و٣٢٠ بعد المسيح من أسرة ثرية . وكان والده « أوچينيوس » رجلا مثقفا حسن الذوق ، فنشأه على حب الأدب والفلسفة فنال منهما حظا موفوراً .

ولما شب أغرم بالأسفار فارتحل إلى عدة بلاد شاهد فيها كثيراً من الآثار والعادات .

وفى سنة ٣٤٧ مثل بين يدى الأمبراطور « كونستاس » فنال لديه حظوة سمحت له بأن يلقى فى حضرته خطبة رسمية . ومنذ ذلك العهد صمم على الاقامة فى القسطنطينية ثم أنشأ فيها مدرسة كان لها من النجاح حظ يكفى أن يقال فى وصفه : إن الشباب كان يتدفق من إيونيا وإغريقا أفواجا إلى هذه المدرسة ليفوز بسماع دروس أستاذها .

وأشهر ما كان يدرس فى هذه المدرسة هو شروح الفلاسفة القدماء ، ولا سيما أرسطو من ناحية ، ودروس الأخلاق التى كان ابتداع هذا الفيلسوف يظهر فيها بوضوح من ناحية أخرى .

وفى سنة ٣٥٠ عينه الامبراطور عضوا فى مجلس شيوخ القسطنطينية .

وفى سنة ٣٥٧ أراد مجلس الشيوخ إيفاده الى روما ليحيي الأمبراطور فرفض هذه المهمة ولم ينبئنا ماالدينا من كتب التاريخ بسبب هذا الرفض .

وقد ظل محتفظا بحظوة البيت المالك أثناء حكم الأباطرة : «چوليان» و « چوڤيان » و « ڤالانس » و « تيودوز » . وقد عينه هذا الأخير فى سنة ٣٨٤ محافظا للمدينة ووكل إليه تربية ابنه « أركاديوز » .

وأخيرا توفى فى سنة ٣٩٥ قبل صعود تلميذه على العرش .

٢ ـ مؤلفاته

كان « تيميستيوس » مؤلفا موهوبا وشارحا دقيقا كتب كثيراً من المؤلفات ، ولكنها فقدت ولم يبق منها إلا : (١) خمس وثلاثون خطبة فى الأخلاق أو فى موضوعات خاصة . فالخطبة الخامسة مثلا وجهها إلى الأمبراطور « چوڤيان » حول التسامح الدينى ، والخطبة التاسعة عشرة إلى الأمبراطور « تيودوز » حول الانسانية ، والثالثة والعشرون هى لوحة أمينة لتاريخ حياته . (٢) مجموعة من شروحه لمؤلفات أرسطو ، وكانت غالبا حاوية شروح جميع كتب المعلم الأول ، ولكن لم يبق منها إلا شروح « التحليلات » و « علم الطبيعة » ورسائل : « النفس » و « الذاكرة » و « النوم » و « الأحلام » و « التنبؤ » .

وقد أجاد فى هذا القسم ، لأنه — وإن لم يبتدع — قد جلا غوامض كثير من عبارات أرسطو المظلمة ، فكان له الفضل فى تفهم هذه الفلسفة الأرسطوطاليسية المعقدة وفى الحيلولة بين المتعلمين وبين الارتياب فى جمل حكيم « استاجيرا » المقتضبة التى لولا الشراح الموهوبون أمثال « تيميستيوس » لظلت سراً مغلقا .

وفى النهاية نستطيع أن نقرر أن « تيميستيوس » كان واسع الاطلاع غزير الثقافة ، مرن العقل ، متمكنا من معلوماته تمكنا جعله لايتردد فى الجزم بما قصد اليه أرسطو على عكس مايفعل الشراح الغير الواثقين بأنفسهم. وقد ترجمت شروحه إلى اللغة العربيـة فى عهد النهضة العباسية فكان لها أعظـم الأثر ، ولا سيما فيما يتعلق بمشـكلة القوتين العاقلتين : السـلبية والايجابية التى اشتد حولها الجدل بين الشراح منذ عهد « تيوفراست » إلى أن جاء « تيميستيوس » فصرح فى شأنها بما أزال التردد من نفوس المثقفين ولو إلى حين .

- ٥ -

الافلاطونية الحديثة

تمهيد

إن المجهودات التى أخذت تنمو لاعادة سلطان المذاهب القديمة ، وكل المحاولات الحيية التى كانت تبذل للتوفيق بينها والتى كانت ترمى إلى تكوين وحدة ثقافيـة تلتقى فيها الآراء القديمة بالعقائد الحديثـة ، كل ذلك كان لابد له أن ينتهى إلى شىء مبتدع أكثر تحدداً ووضوحا مما كان معروفا عند « فيلون » و « پلوتارك » و « نومينيوس » . ويعتبر ذلك بعثا للفلسفة الهيلينية بعـد موتها ، ولـكن هذا البعث لم يبلغ أشـده إلا عند « أفلوطين » الذى إليه يرجع الفضل فى عودة هذه الفلسفة إلى عالم الوجود وفى بقائها عدة قرون مسـتمتعة بجدة وقوة عظيمتـين تحت اسم الأفلاطونية الحديثة .

غير أن أفلوطين لم يكن — فيما يظهر — هو الأول الذى أنشأ هذه المدرسة ، وإنما سبقه إليها أستاذه « أمونيوس سا كاس » الذى كان يلقب بالحمال والذى لايعرف التاريخ عنه أكثر من أنه كان فيلسوفا يتلقى عليه الشباب الفلسفة فى الاسكندرية وأنه كان أستاذاً لأفلوطين منذ سنة ٢٣٢ إلى سنة ٢٤٣ وأن له على مذهبـه الفلسفى أثرا بارزا ، وأنه كون غير « أفلوطين » عدة تلاميذ آخرين مثل « لونجان » و « هيرينيوس » و « أوريچين » .

أما مذهبه فلا يمكن أن يقول فيه أحد كلمته الفاصلة مادام تلميذه « أفلوطين » لم يحفظ لنا عنه شيئاً محدداً .

وإذاً ، فمصادرنا عن هذه المدرسة تنحصر فى منتجات « أفلوطين » . وهاك شيئا من هذه المنتجات بعد أن نمر مسرعين بحياة صاحبها .

١ - حياة أفلوطين

ولد « أفلوطين » فى مدينة « ليكوپوليس » إحدى مدن الوجه القبلى فى سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد المسيح . وبعد بلوغه الثامنة والعشرين من عمره ذهب إلى الاسكندرية ليتخصص فى الفلسفة على أشهر أساتذتها وهو « أمونيوس ساكاس » وظل يتلقى عليه العلم أحد عشر عاما . ولكى يدرس الفلسفة الفارسية فى ربوعها التحق بالحملة الحربية التى بعثها الامبراطور « جورديان الثالث » فى سنة ٢٤٣ لتغزو بلاد فارس ولولا أنه نجا بمعجزة لأصابه شيء مما حل بهذه الحملة من سوء الطالع ونكد الحظ ولم يكد يظفر بالنجاة حتى أبحر تواً إلى روما وكان ذلك فى سنة ٢٤٤ وأقام بها ستا وعشرين سنة يعلم الفلسفة .

اشتهر بعمق التفكير وجلال التفلسف ونقاء الأخلاق ، فضاعف ذلك عدد تلاميذه والمستمعين إلى دروسه من الخاصة الاريستوقراطيين ، إذ كان أكثرهم من حكام المدينة وأعضاء مجلس شيوخها ومن السيدات النبيلات . وقد اتخذ « فرفريوس » مؤلف كتاب « ايساغوجى » فى المنطق سكرتيرا له لما رآه فيه من ميزات .

ولما وصلت أنباء علمه وذكائه الى مسامع الامبراطور « جاليان »

وزوجته « سالونين » قدراه تقديرا يليق به فأنالاه الحظوة الجديرة بأمثاله من الفلاسفة الممتازين . بل قد روى « فرفريوس » فى الباب الثانى عشر من كتابه « حياة أفلوطين » أن الأمبراطور كان مقتنعا بمبادئه الى حد أن عرض عليه مساحات واسعة من الأرض ، ليقيم عليها مدينته المثالية التى كان يعتزم إنشاءها بمقاطعة « كامپانى » بايتاليا على غرار مدينة أفلاطون والتى كان يريد أن يدعوها . « أفلاطونوپوليس »

ويعلق الأستاذ « كروازيه » على هذه القصة بما يفيد تردده فى قبولها .

وأخيرا ، وبعد هذه الحياة المليئة بالمجد والابداع توفى بالقرب من مدينة « پوزول » فى سنة ٢٧٠ .

٢ـ مؤلفاته

حدثنا فرفريوس أن أفلوطين كتب كثيرا من المؤلفات ولكنه لم يكن يعيد قراءة مايكتب أو يعنى بتصحيح ماعسى أن يكون قد وقع فيه من أخطاء وأنه ما كان يكترث بالأسلوب أو بتنميق العبارة ، بل كان كل همه محصورا فى الفكرة وحدها ، وأنه كان يطلب الى فرفريوس أن يجمع منتجاته وأن ينظمها ويبوبها كما يريد على أن لا يغير شيئا من آرائه . وقد بلغت مؤلفاته أربعة وخمسين كتابا ، قسمها فرفريوس الى ست مجموعات ، كل مجموعة منها تسعة كتب . ولهذا دعيت بـ « التاعوسات الأفلوطينية »

وقد اجتهد فى أن يتبع فى هذا التقسيم نظاما معينا ذكره فى كتابه « حياة أفلوطين » وهاك هذا النظام :

عنى التاسوع الأول على الأخص بالأخلاق ، والثانى والثالث بالعالم وبالطريقة التى يدبر بها ، والرابع بالنفس ، والخامس بالعقل ، والسادس بمسائل مختلفة حول طبيعة الموجود ، ولكن هذا المنهج ليس وافياً الى حد الدقة ، لأن الباحث يعثر فى كل تاسوع على مزيج مؤلف من أكثر هذه المشكلات .

غير أنه لاينبغى أن يفهم من نسبة العناية بتنظيم هذه المؤلفات الى « فورفريوس » أنه طغى على أسلوب مؤلفها ، كلا ، بل إنه كان يحترم نصوصه إلى حد بعيد . ولهذا بقى فى تلك الكتب كثير من الاهمال والظلمة الى جانب ما فيها من فصول قيمة كتبت فى أوقات التحمس والالهام . ولم يبدأ فرفريوس فى تنظيم الكتب وتبويبها إلا بعد وفاة أستاذه.

٣ـ ماجد الطبيعة

المبادئ الاساسية

لم يدع مذهب « أفلوطين » بالأفلاطونية الحديثة بغير حق ، لانه ـ وإن يكن قد تأثر بأرسطو والرواقيين و « فيلون » ـ قد استعار من أفلاطون أحد مبادىء مذهبه الأساسية ، وهو تمييز العالم المعقول عن العالم المحس . ولكن بين الحكيمين فى هذه النقطة فرقا جوهريا ، وهو أن أفلاطون عنى بالتدليل على وجود العالم المعقول بينما اعتبر « أفلوطين » وجوده أوضح من أن يبرهن عليه .

أما المبدأ الثانى الذى ينفرد به هذا الحكيم عن جميع الفلاسفة السابقين

فهو الوحدة المطلقة التى نعت بها مبدأه الأول ، لأن خير أفلاطون الذى هو على رأس العالم المعقول ليس وحدة مطلقة ، إذ يمكن حده بالقول الشارح . وفوق ذلك فانه مؤلف من الجمال والانسجام والحقيقة وإن كان الكل واحداً (١) .

وكذلك العقل الالهى الأرسطوطاليسى يستلزم ضرورة ، الثنائية المؤلفة من العقل والمعقول وإن كانا واحدا أيضا . وليس إله فيلون هو الآخر وحدة مطلقة ، لأنه وإن كان قد صرح بأنه مجرد عن النعوت جميعها ، فقد أعلن أنه متصل ببنى الانسان يساعدهم ويكافئهم ويعاقبهم .

أما المبدأ الأول عند أفلوطين فهو الواحد الأوحد بدون قيد . ويظهر انه فى هذه النقطة متأثر بالرواقيين الذين أعلنوا أن درجة حقيقة الموجود تتبع درجة اتحاد أجزائه أى بقدر ما يكون ائتلافها قويا يكون نصيبها من الحقيقة وافراً ، وقد يزداد هذا الائتلاف عندهم قوة إلى حد أن تصبح أجزاء الموجود غير قابلة للانفصال . ولهذا كانت كل حقيقة ليست كاملة ائتلاف الأجزاء غير كاملة الحق ، وكانت فوقها حقيقة أخرى متناهية فى الوحدة . فمثال ذلك أن أجزاء الجسم الحى وأجزاء العالم متحدة اتحادا ما يتمثل فى الألفة التى تجمع بينها بقدر الامكان ، ولكنها ليست كاملة الاتحاد . ومن أجل ذلك كانت فوقها حقيقة أخرى هى غاية فى الاتحاد وهى النفس الخاصة فى الجسم الحى ، والنفس العامة فى العالم .

وفى الحق أنه لو لم تكن هذه الوحدة العليا موجودة لتمزق كل شىء

(١) انظر صفحة ٦٥ ، ١ من كتاب « فيليب » .

وفقد وجوده ، لأنه لا يوجد أى شىء إلا بوساطة التوحد الذى يخضع له كل موجود .

غير أن الواحد لا يمكن أن يكون مبدأ هذه الموجودات إلا إذا كان محتويا على جميع الحقائق التى تنتج منها . فمثلا النفس الخاصة تشتمل على تفاصيل الجسم الذى تقطنه ولكن بهيئة لا تقبل الانفصال ألبتة .

على أن أفلوطين بعد هذا الاتفاق مع الرواقيين على أن الوحده تأتى من الأعلى الى الأدنى يعود فيختلف عنهم فى كيفية سريان هذه الوحدة . فبينما يرى الرواقيون أن الواحد الأعلى هو الذى يتولى توحيد الأدنى بفعل إيجابى من جانبه ، نرى أفلوطين يجزم بأن الواحد الأعلى لا يتنزل إلى توحيد الادنى ، ولكنه يظل فى وحدته الذاتية وكماله الثابت الذى لا يتغير ولا يتحرك ، وإنما الذى يحقق الوحدة فى الموجودات الدنيا هو مشاهدة ذلك الواحد من جانب هذه الموجودات ولا يمكن أن يتسرب شىء من المبدأ الأعلى إلى الأدنى . وعلى الجملة : لا يقوم الأعلى بعمل إيجابى إلا ملء الموجودات الدنيا بأنواره وانعكاس كماله على كل ما هو جدير بأن يتلقاه . فالعقل مثلا يشاهد المبدأ الأول فيتلقى من فيضه ما يحقق حقيقته ويجعله قادراً على توحيد ما هو أدنى منه ، بل إن الطبيعة نفسها فى تأمل لا شعورى صامت دائم فى المثال المعقول يدفعها الى محاولة محاكاته .

نظرية الاقانيم الثلاثة

بعد أن أوضحنا مذهب الوحدة المطلقة عند أفلوطين نريد الآن أن

نأتى على الأقانيم الثلاثة أو الحقائق العقلية الثلاث التى لا يتطرق اليها الشر من أية جهاتها .

والأقنوم الأول أو الحقيقة الأولى أو الواحد ـ هو الاول الذى لم ينقسم والذى هو لا شىء وكل شىء فى آن واحد : هو لا شىء ، لأنه لا يمكن أن يميز فيه شىء معين ، وهو كل شىء ، لأن منه سينبثق كل شىء .

ويظهر أن « أفلوطين » قد استعار من محاورة « پارمينيد » هذا المبدأ الذى يمكن بمقتضاه عزو كل شىء الى الواحد وسلبه عنه كما تأثر بالكتاب السابع من الجمهورية الذى يصرح بأن الخير هو الذى يحقق لكل موجود وجوده ويضعه فوق الجوهر . وهكذا الواحد الأول عند « أفلوطين » هو حقيقة دون أن يكون جوهراً ، أى أنه ليس محدداً بنعوت إيجابية أو ذا صورة معينة . ولهذا وجب أن ينبه هنا على أن نعوت الوحدة والأولية والخيرية ليست صفات إيجابية أو صوراً محددة للواحد ، وإنما هى أساليب مجازية تسومح فى اطلاقها على الواحد بمقتضى علاقة الكائن الأدنى به .

إنه ليس محدوداً ولا مشخصاً من أية جهاته . إنه ليس مشتملا على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلته . إنه ليس له إرادة ولا إيجابية ، وإن العقل نفسه لا يتحد معه . إنه ليس هو الكائن ، لأن الكائن هو كل ، والكلية تتنافى مع الوحدة المطلقة . انه كـ « لا موجود » پارمينيد أى لا يلحقه الفكر ، ولا يمكن وضع لفظ للتعبير عنه .

ومع ذلك فاستحالة وجود منشأ الكثرة والتحديد إلا لديه تضطرنا ضرورة إلى أن نضع له نعتا إيجابيا وهو العلة اللا متناهية لكل شىء .

وهنا تعرض مشكلة معقدة تنشأ من سؤال يقتضيه المقام وهو : لماذا لم يظل فى وحدته المطلقة ، ولم تظل الحقيقة محصورة فيه ؟ ولكن أفلوطين بدل أن يجيب على هذا السؤال بما يحل المشكلة نراه يلجأ إلى المجازات والصور الشعرية التى يمكن أن يستخلص منها بعد لأى أن الواحد لا يحدث آثاره إحداثا إراديا ، وإنما إذعانا لضرورة طبيعته ، لأنه كما أن الكائن الحى البالغ ينسل شبيهه ، كذلك الكامل ينتج شبيهه . وهذا الانتاج الغير الارادى ناتج عن الوفرة المتحققة فى الواحد كالنور الذى ينتشر فيفيض على ماحوله دون أن ينقص منه شيء . وما ذلك إلا لأن ما من الواحد ليس هو جوهره ، وإنما هو نتيجة من نتائج عليته التى لا تتناهى . ونستطيع أن نسمى هذا الانتاج مع شيء من التجوز بالفيض أو الانبثاق . وليس هذا المنبثق إلا صورة أو ظلا لمنتجه ، وهو يشتهى أن يقترب منه بقدر المستطاع . ولهذا لم يكد ينبثق عنه حتى اتجه نحوه ، ليشاهده . ومن هذه المشاهدة يتولد الأقنوم الثانى الذى هو الكائن والعقل والمعقول فى آن واحد ، ولكنه تولد أزلى لا يدخل فى الزمان .

الأقنوم الثانى أو الحقيقة الثانية أو العقل

يلى الواحد الأول العقل الذى هو فيضه وانعكاس نوره . ولما كان أقل منه كمالا فقد أمكن أن يقبل الكثرة . غير أن صلته الوثيقة بالواحد تجعله لا يبتعد عن الوحدة مع قبوله الكثرة .

إنه يتمثل لنا فى عدة أشكال : أولها العالم المعقول . وثانيها الكائن أو الجوهر . وثالثها العقل .

ففى العالم المعقول نشاهد الحقيقة التى كانت متمركزة فى الواحد وقد انتشرت فى كثرة متفاوتة الدرجات أى انتشرت أجناسا وأنواعا . وينبغى أن يلاحظ هنا أن هذا النظام ليس محدثا وإنما هو أزلى ، غاية ما فى الأمر أن أفكارنا هى التى تتحرك نحو هذه الحقائق سالكة إلى إدراكها سبيل تقسيم أفلاطون .

أما الناحية الثانية من الأقنوم الثانى فهى سر الكائن أو الجوهر أى المحتوى الوجودى الذى تشتمل عليه الكائنات والذى يحقق موضوعيتها للمعرفة . وبهذا يكون الأقنوم الأول فوق الكائن . والأقنوم الثانى هو الكائن نفسه إذا نظر منه إلى هذه الناحية .

أما الناحية الثالثة فهى العقل نفسه . وفى هذه النقطة يجب أن يعترف لأفلوطين فى هذا المذهب بالتجديد العظيم الذى لفت أنظار معاصريه والذى شاك فرفريوس فى مبدأ عهده باعتناق الأفلاطونية الحديثة .

ويتلخص هذا التجديد فى أن أفلوطين كان أول من أدخل التوحيد بين العقل والمعقول فى الأفلاطونية . وبيان ذلك هو أن العقل عند أفلاطون هو المدرك ، وأن الكائن أو المعقول هو المدرك . ولا ريب أن هذا هو التعدد بعينه ، بل إن الأفلاطونية قد رتبت هاتين الحقيقتين المختلفتين فوضعت المعقول قبل العقل ، وجزمت بأن المعقول فعل دائما ، وبأن العقل هو بالقوة ولا يصير بالفعل إلا عند استيلائه على المعقول . فلما جاء « أفلوطين » لم يتبع هذا الرأى ، بل اعتنق فى هذه النقطة مذهب أرسطو الذى يصرح بأن المدرك والمدرك شىء واحد ويرفض فى صرامة أن يعترف بمعروف خارج عن العارف ، بل استعار « أفلوطين »

عبارته المشهورة فى ذلك وهى قوله : « فى العلم ، المعروف هو نفس العارف » .

وهذا هو سر تعدد نواحى الأقنوم الثانى عند « أفلوطين » وجعله إياه عقلا ومعقولا وجوهراً فى آن واحد .

وبرهانه على ذلك هو أنه لو كان المعقول غير العقل للزم عليه تصور عقول لا تعقل بالفعل فى حالات معينة ولترتب عليه أن تنطبع المعقولات الأجنبية فيها انطباع المحسات فى الحواس . وهذان الأمران يقتضيان النقص ، لأن الأول منهما يجيز على العقل عدم التعقل ، والثانى يجعل متعقلاته غير مؤكدة ، لأنه لايملك منها إلا صورها المنطبعة فيه .

ولكنه على الرغم من هذا ظل أفلاطونيا بعض الشيء فى هذه النقطة ، إذ وضع فوق العقل حقيقة أخرى كما فعل أفلاطون فى « تيميه » وإن كانت هذه الحقيقة ليست هى المعقول كما رأى حكيم أتينا ، بل هى الواحد الأول كما أسلفنا .

وهذه الناحية من الأقنوم الثانى يطلق عليها أفلوطين اسم العقل الأول ، وهو عنده محتو على جميع عناصر العالم المعقول . وتعقله للواحد ينتج له معرفته بنفسه ، ومعرفته بالعالم المعقول . وتعقله ذاته تنتج له التأكد المطلق من وجوده ومن وجود كل مايشتمل عليه .

ويمكن بعد هذا أن نلخص العالم المعقول عند أفلوطين فى فكرة واحدة لها أهميتها من العمق لما ترتب عليها من آراء ونظريات فى فلسفة هذا الحكيم نفسه ، وفى فلسفة القرون الوسطى عامة ، ولدى فلاسفة الاسلام خاصة . وهذه الفكرة هى أن « أفلوطين » قد ألف من العالم العقلى هيئة

متعددة إذا تعقل أحد أفرادها نفسه ، تعقل جميع الآخرين فى نفس الوقت ، وهى تنتهى إلى واحد ، أو قل : إنها لاتكون إلا واحداً .

الاقنوم الثالث أو الحقيقة الثالثة أو النفس

بنفس الطريقة التى انبثق بها العقل عند « أفلوطين » عن الواحد ، انبثقت النفس عن العقل ، ولكن لكى يدرس الباحث هذه النظرية عند هذا الحكيم ينبغى أن يسلك نفس المنهج الذى سلكه صاحبها وهو عرض آراء أرسطو فى النفس من جهة وآراء أفلاطون والرواقيين فيها من جهة أخرى . ويتلخص هذا العرض فى أن أرسطو ألغى النفس من الصورة التى تصور العالم عليها ، وجزم بأن الأفلاك مدارة بعقول وبأن النفس لاتظهر إلا فى الأجسام الأرضية الحية تحت عنوان : (صورة الجسم) وأنها ليست إلا مبدأ وظائفه المختلفة . أما مركزها كمقر للمصير فلم يعد له وجود .

وعلى عكس ذلك أعلن أفلاطون فى « فيدر » و « تيميه » و « النواميس » ، وأعلن الرواقيون أنه يوجد للعالم نفس عامة وهى التى تدير العالم المحس والتى ليست النفوس الخاصة كنفوس الأفلاك والبشر إلا أجزاء صغيرة منها ، يتولى كل جزء منها وظيفته فى الجسم الصغير على نحو ماتفعل النفس العامة فى جسم الكون الكبير .

هذا موجز الرأيين المتعارضين فى النفس . وقد تبع أفلوطين الرأى الأخير طبعاً ، ولكنه أحدث فيه تجديدات خاصة ، فذهب الى أن النفس بعض العالم المعقول ولكنها قابلة للامتداد والانفصال عنه ، بل وللانقسام

المنطق ومشتملة على القدرة على إنماش العالم المحس الذى هى حالة فيه ، وهى عنده أزلية أبدية ، لأنها قبل الزمان ، وهى فى نهاية الدائرة النورانية التى تحوط مصدر النور ، وبعدها يبتدئ عالم الظلام . ومن هذه الأوصاف يتبين أهم اختصاصاتها المميزة لها وهو توسطها بين العالم المعقول والعالم المحس . هى متصلة بالأول لأنها متجهة إليه لتشاهده أبداً . وبهذه المشاهدة ينعكس منها نور هو سر نظام العالم المحس ، ولكنه أثر غير إرادى ، لأن النفس تظل فى مشاهدتها النقية وسموها الدائم ، بينما يتصل بها العالم المحس فتنتقل إليه الصور التى يسمح له استعداده بها دون قصد منها .

غير أن وضع أفلوطين النفس العامة دون مرتبة العقل قد سمح له بأن يرى فيها ناحيتين مختلفتين : أولاهما الجانب الأعلى وهو دائم المشاهدة للعقل وليس له تفكير ولا ذاكرة ولا إحساس . وليس له صلة بالعالم المحس إذا استثنينا الكواكب أو الآلهة المرئية ، فان نفوسها فاضت عنه مباشرة . وثانيتهما الجانب الادنى وهو صورة الأعلى فى بعض نواحيه ، ولكن له قدرة على إدراكه نفسه وإدراكه غيره ، وهو متصل بجسم العالم وعن طريقه تجوز الصور من العالم المعقول الى العالم المحس . وهذا القسم من النفس العامة هو الذى يدعى بالطبيعة . وكما أن العقل العام هو رابطة العقول الخاصة بالفكر كذلك النفس العامة هى منشأ صلة النفوس الخاصة التى هى بالنسبة الى النفس العامة نقط متباينة من وحدة متماسكة . غاية ما فى الأمر أن نفوس الكائنات الأرضية الحية هى نقط فى القسم الأدنى من النفس العامة وأن نفوس الكائنات السماوية نقط فى القسم الأعلى منها .

ولكن أهم ما يعنى أفلوطين فى هذه الناحية هو مصير النفس الانسانية التى يرى أن النفس العامة حددت لكل واحدة منها البدن الذى يلائمها والذى يجب أن تدبره زمناً محدداً يعينه لها نظام الأشياء ولكن القدرة على هذا التدبير لا تجىء الى النفس إلا عن طريق مشاهدتها للعالم المعقول.

وعنده أن النفس روحانية محضة لا تتطرق إليها المادة مطلقا. وهو فى هذا يخالف الرواقيين الذين يزعمون أنه لاموجود إلا الجسم المادى، وأن اللامادية البحتة ضرب من الخيال، وهى ليست صورة الجسم كما رأى أرسطو، بل إن ميزتها الحقيقية تنحصر فى انفصالها عن الجسم حينما تتحرر منه.

وعنده أن تغلغل النفس فى الأجسام لايفقدها طبيعتها الأولى، ولكن اتصالها بالعناصر المادية المختلفة يحدث فيها شيئا من التفريق فتنقسم كالنفس العامة الى قسمين: أعلى وأدنى. فأما الأعلى فهو يظل دائما متجها نحو العالم المعقول يشاهده. وأما الأدنى فيساهم مع الجسم فى حياته المادية، ولكن هذه المساهمة لا تحول بينه وبين القدرة على الاتجاه إما الى الجانب الأعلى من النفس، وإما الى انعكاسها. وفى هذه الحالة الأخيرة بدل أن يشاهد المثال لايرى إلا صورته. وهى فى الناحية الدنيا فيقذف بنفسه نحوها فيهوى فى أثر المحسات ويسقط فى قبضة آلاف من الحاجات المادية التى يتطلبها جسمه ويأسف على الخير الزائف الذى انفلت منه فيكون مثله كمثل « نارسيس » الذى روت الأساطير الاغريقية أنه كان شابا جميلا مفتوناً بنفسه، فنظر يوماً الى الماء فرأى صورته فيه فانحنى عليها ليقبلها فسقط فى الماء وغرق. وكذلك يسمى أفلوطين هذه الحالة « سقوط

النفس » . وهو يرى أنه لامنقذ لها من هذا السقوط إلا التربية الفلسفية فهى وحدها القادرة على أن تعيد إليها حالة مشاهدتها للعالم المعقول ، ولكنها لا تعود إلى هذه الحالة الاولى فى سهولة بل لابد لها من تخطى عقبات صعاب واحتمال تغيرات جسام تتعاقب عليها فى صعودها الى مرتبة المشاهدة بعد هويها . وقد وصف أفلوطين هذه التغيرات فى إسهاب فى التاسوع الرابع من كتبه نلخصه فيما يلى :

إن النفس حين تهوى إلى حضيض المادة تصبح سلبية خاضعة للشهوات . فاذا اتبعت قواعد الفضائل الاجتماعية صعدت إلى مرتبة التفكير الذى يمكنها من أن تعود إلى نفسها وتتعقل الحقائق وتحكم عليها . وإذ ذاك تصعد إلى مرتبة أعلى من الأولى وهى مرتبة سيادة العقل وتحكيم المنطق واستخدام البرهان . وفى هذه الحالة تلحق أعلى درجات التعقل ، وبالتالى تدرك الجواهر الأولى . وليس هذا هو منتهى درجات صعودها ، بل انها تستطيع أن تصعد إلى ما هو أعلى من ذلك حتى تصل إلى الواحد . وإذ ذاك لا تكون فى مرتبة التفكير ولا فى مرتبة الانفعال البصيرى اللذين لايدركان إلا المحدود ، بل تكون فى حالة تماس من شأنه أن يفيض على النفس سعادة تزيد على حد المألوف ، ولكن الذين يصلون إلى هذه الحالة هم من الندرة بموضع . وفوق ذلك فان هؤلاء القليلين الذين يصلون إليها لا يستطيعون التحدث عنها إلا كذكريات ، لأنهم حين يحسون بها يتلاشون فى الواحد فيفقدون كل احساس بأنفسهم ولا يعودون إلى شعورهم إلا بعد إفاقتهم من الغيبوبة فيروون ماوقع لهم

كما تروى الحوادث التاريخية . وقد قيل إن أفلوطين أنبأ فورفيوس بأنه ذاق هذه الغيبوبة أربع مرات فى حياته .

أما خلود النفس ، فأفلوطين يرى أنه نتيجة حتمية لنظرية سابقيتها على الجسم . وقد عنى بالتدليل على هذا الخلود معتمداً فى ذلك على البراهين التى ساقها أفلاطون فى « فيدون » والتى أسلفناها حين عرضنا لأفلاطون فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، ولكنه أضاف اليها شيئا جديداً وهو التدليل على استحالة بعث الأجسام . وقد دفعه الى الخوض فى هذه المشكلة ما أتت به الديانة المسيحية من عقيدة عودة الأجسام فى الحياة الأخرى .

وكما استغل براهين أفلاطون على خلود النفس ، تبعه كذلك فيما يعرض لها بعد فراقها الجسم من تناسخات مختلفة بدون عظيم ابتداع ، اللهم إلا ان النفوس عنده تخضع بعد الموت لناموس العدالة الخالد الذى يتولى الحكم عليها ثم يقرر مصائرها تبعا لدركات سقوطها . فالنفوس الأكثر آثاما تهوى فى أجسام نباتات وحيوانات ، وذوات الهفوات الصغيرة تتناسخ فى أجسام إنسانية أخرى بينما تثوى النفوس الأفضل أحوالا فى الكواكب ، أما النفوس الطاهرة النبيلة ، فانها تعود إلى النفس العامة .

يلاحظ المتأمل فى نظرية النفس الانسانية عند أفلوطين أن فيها كثيراً من الصعوبات والعقبات نشأت من ظلمة عباراته فى هذه المشكلة الى حد يدفع الباحث الى الحكم عليه بالتناقض ، لأنه حينا يعتبر النفس والجسم متعارضين لايمكن اتفاقهما ولاتفاهمهما بحال . وحينا آخر يؤكد أن الجسم

ليس إلا نتيجة لفعل النفس وفى الحالة الأولى يستطيع الباحث أن يتساءل : كيف أمكن اجتماعهما أثناء الحياة ؟ وفى الحالة الثانية يتساءل : لماذا كان الفرق بينهما أعظم من الفرق بين النفس والعقل أو بين العقل والواحد ؟

الاقنوم الرابع أو الحقيقة الرابعة أو المادة

تحت هذه الحقائق الثلاث التى أسلفنا أنها غير قابلة للحوق الشر بها ، وضع أفلوطين حقيقة رابعة وهى الهيولى الضرورية للصيرورة الواقعة فى الكون بغير انقطاع . ولكن هذه الهيولى لايمكن أن تدرك إلا بطريقة سلبية ، لأنها مجردة من الصور التى هى منشأ التحديد والتعريف بالقول الشارح . وليست الهيولى هى المجردة من الصور وحدها عند «أفلوطين» بل ان المادة أيضا عنده مجردة منها وغير قابلة للتحديد . وأما ما تشاهده الحواس من تحديد ظاهر ، فليس إلا عرضا حائلا ينشأ من مرور الصورة على عجل بالهيولى . وآية ذلك أن المادة بعد مغادرة الصورة اياها تعود إلى إنبهامها الأول الذى فارقته أثناء هذا التصور العارض ، وليس الامر كما زعم أرسطو من أن الهيولى مبهمة بالفعل ، محددة بالقوة . والمادة محددة بالفعل من جهة صورتها الراهنة ، مبهمة بالقوة من جهة غيرها من الصور التى هى قابلة لها . وبناء على هذا كله يقرر « أفلوطين » أنه لايوجد اجتماع حقيقى بين الهيولى والصورة ، وإنما كل مافى الأمر هو أن المحسات ليست إلا انعكاسا بسيطا من الصورة على الهيولى يظل زمينا ثم لايلبث أن ينمحى تاركا موضعه منها لانعكاس آخر . ومثلها فى

هذا مثل النور حين ينعكس على جسم الهواء الذى يشغله ردحا من الزمن ثم يتوارى فيترك مكانه مظلما مبهما كما كان .

والعلة فى عدم ثواء الصورة فى المادة هى سموها وعدم كفاية المادة لقبولها . وهذا العجز هو سبب سلب جميع الصفات الايجابية من المادة . وبالتالى هو سبب كل شر فى العالم المحس ، إذ ليس ناشئا من مجرد نقص المادة ، وإلا للزم أن يكون فى النفس شر لنقصها عن العقل . وفى العقل شر لنقصه عن الواحد ، وانما هو ناشىء من عجزها العميق عن القرب من مصدر النور .

وقد نشأ هذا العجز المسبب للشر فيها من أنها أحط الكائنات وأبعدها عن الواحد الذى هو مصدر كل خير ونور والذى لا يتحقق الشر الا فى تناهى الابتعاد عنه كما هى حالة المادة .

أما النفس فكل مايقع لها من ضعف أو شر لاسبب له إلا اتصالها بالمادة . ولهذا هى لاتتطهر الا بعد فراقها اياها .

ومع ذلك فالمادة موجودة ، وكل موجود يتعلق بالواحد من قريب أو من بعيد . أو بعبارة أدق : هو انعكاس مالهذا الواحد ، وذلك شرف — مهما ضؤل — يقيه أن يكون شراً فى ذاته .

من هذا يتبين أن « أفلوطين » كان يرى أن الشر الانسانى ناشىء من اتصال النفس بالمادة ، وأن الوسيلة الوحيدة للتخلص منه هى فرار النفس من العالم المحس ، ولكنه عاد فى آخر حياته فقرر أن الشرور الخاصة لاتتعارض مع الخير العام . ولهذا يجب على كل كائن أن يقوم بدووه فى الحياة وأن يحتمل فى سبيل الانسجام العام ما يقاسيه من ألم قد

يكون ضروريا لتحقيق هذا الانسجام . فبطء السلحفاة مثلا قد يكون شراً لها ، لأنه يحول بينها وبين فرارها أمام سحق الانسان اياها ، أو لكنه قد يكون لحكمة من حكم الخير العام .

ولاريب أن أثر أرسطو والرواقيين فى هذه النظرية الأخيرة جلى ، لأن آراءهم فى عدم الالتفات إلى الشر الخاص فى وسط الخير العام مشهورة .

وقد علق الأستاذ « بريهييه » على هذين الرأيين بقوله مامعناه : إن هاتين الفكرتين مختلفتان ، ولكنهما ليستا متناقضتين ، ففى الاولى يشرح رأيه فى العالم المحس وعدم ثباته ويجزم بأنه لانجاة من الشر إلا بالفرار منه وفى الثانية يعبر عن رأيه فى القانون العام المنظم واعترافه بأن العالم خاضع لناموس عادل مستقيم . وإيضاح التباين الظاهر بين هاتين الفكرتين يتلخص فى أنه إذا نظر من العالم الى جانبه الأدنى تقزز منه وتشاءم وجزم بأنه لاخلاص من الشر إلا بالبعد عنه . وإذا التفت إلى جانبه الأعلى تفاءل وأعلن وجوب رضى كل كائن بمهمته فى الحياة . وهاتان النظريتان المتعارضتان تذكراننا بنظرتى أفلاطون إلى العالم : الأولى نظرته التنسكية المتشائمة التى وردت فى « فيدون » والتى يرى فيها الباحث محاولة الخلاص من المادة . والثانية نظرته المتفائلة التى جاءت فى « تيميه » والتى صرح فيها باعجابه العظيم بكل أفعال « الديمورج » .

٤ـ العالم المحس

يدعو « أفلوطين » العالم المقابل للعالم المعقول بالعالم المحس أو بعالم

المادة أو بعالم الصيرورة أو بعالم الظواهر . وعنده أن هذا العالم بانضمامه إلى العالم المعقول يكونان كلا محدوداً أزليا أبديا . وهو يرى أن عالم المثل يتطابق مع هذا العالم المحس ، لأنه لا يتفق مع أرسطو فى أن فى العالم المحس تفاصيل مادية لا يمكن وجودها فى العالم المعقول . وفى أن تحقق هذه التفاصيل فى المشخصات يجعلها أدخل فى باب الحقيقة من عالم المعانى ، بل هو يؤكد أن العالمين : المعقول والمحس متماثلان بقدر الامكان ، وفوق ذلك هو يجزم بأن المشخصات أقل حقيقة من المثل ، لأنها ليست إلا محاكاة ناقصة للحقائق العليا .

وأخص مايظهر فيه النقص فى محاكاة العالم المحس للعالم المعقول هو أن جميع الصفات السامية الموجودة فى المثل والتى ليس من طبيعة المادة أن تحتملها تنقلب فى العالم المحس إلى أضدادها . فالوحدة مثلا تتحول الى كثرة ، والانسجام ينقلب تصادما ومعارضة ، والأزل يستبدل بالزمان ، والحقيقة تستبدل بالظاهر . والسبب فى كل هذا هو نقص المادة وعدم استعدادها لقبول هذه الصفات .

غير أن « أفلوطين » بالرغم من سوء رأيه فى العالم المحس إلى هذا الحد الذى رأيناه كان لا يزال محتفظا بالطابع الاغريقى العام الذى يرى أن الاستهانة بالعالم المادى من الصعوبة بموضع ، فهب يدافع عن هذا العالم دفاعا مجيداً ضد المسيحية الناشئة التى كانت قد بدأت منذ زمن تهاجم العالم المادى مهاجمة عنيفة وتصوره فى صورة دنسة ملوثة ، فأعلن أن العالم الأرضى هو محاكاة أمينة للعالم المثالى تحقق فيها الكمال الذى فى طبيعة المادة أن تقبله ، وأنه جميل بقدر ماتسمح به طبيعة المادة ، وأن

تأثير النفس العامة فيه صيره حيا فى جميع أجزائه كما يقول الرواقيون .

ولم يقتصر « أفلوطين » على دفاعه عن الفكرة الاغريقية ضد المسيحية ، بل هاجمها فى مبادئها الأساسية مهاجمة حكم فيها المنطق بين الفلسفة وبين تلك الديانة نلخص منها الاعتراضات الآتية :

(١) كيف تنفى المسيحية سماوية أصل العالم وتعترف بسماوية النفوس الانسانية مع أن النظام والعقل هما أكثر ظهوراً فى الكواكب منهما فى بنى الانسان ؟

(٢) كيف تعتقد بخلود النفوس جميعا حتى أحطها قيما وأسوئها أفعالا وترفض أن تعترف للسماوات والكواكب بنفوس خالدة ؟

(٣) كيف تقدس الاله اللامرئى فى حالة احتقارها صورته المرئية ؟

هذا هو رأى « أفلوطين » الفلسفى فى العالم المحس . أما تصويره العلمى له فهو يتلخص فى أنه أزلى أبدى وأن له — كما رأى « هيراكليت » و « أفلاطون » و « الراقيون » ـ دورات زمنية منظمة ، وأن كل دورة حين تعود تحمل معها جميع الحوادث والظواهر التى وقعت فى الدورة السابقة .

وعنده أن العالم المعقول هو الذى يدبر العالم المحس ، وأن أكثر هذا العالم قبولا لتدبير العالم الأعلى هو السماء ، وأن جسمها مكون من نار هى أنقى من النار الأرضية ، ونفسها هى انبثاق مباشر من الجانب الأعلى للنفس العامة ، وأن الحركة الوحيدة التى تتفق مع طبيعتها هى الحركة الدائرية ، وأن كل الكواكب الثاوية فيها هى آلهة مرئية وصور لآلهة غير مرئية ، وأن هذه الآلهة دائمة المشاهدة للعالم المعقول وليس لها أى علم بما هو

دونها من العالم المحس .

وبناء على ذلك فلا يمكنها التدخل فى الحوادث الأرضية ولا يعقل أن يكون لها تأثير على مصائر بنى الانسان وحظوظهم بالقدر الذى تزعمه الوسوسة . غاية ما فى الأمر أن أشعة كمالها يمكن أن تتصل بالنفوس الانسانية الهاوية اتصالا غير إرادى فتجذبها الى السمو بقدر المستطاع .

٥ - الاله

انعقد إجماع الباحثين على أن « ميتافيزيكية » أفلوطين تشتمل على نوع من الألوهية العالية وإن كان الاستاذ « بريهييه » يرى أنه لم يرد عنه ذكر الاله مرادفا للواحد الأول إلا فى نص مشكوك فيه ، ولكن ورد عنه أنه أسمى الكواكب والنفوس المدبرة للكون آلهة ، بل قد ألجأه ذلك إلى الدفاع عن التعدد الاغريقى .

وفى الحق أنه أسهب فى هذا الدفاع ، بل أغرق فى التأويل المجازى للأساطير الاغريقية فأعلن أنها لو جردت من أسطوريتها الساذجة لألفيناها محتوية على جميع الروابط المنطقية للموجودات التى لايحصرها الزمان والتقينا بين ثناياها بالحقائق الفلسفية الناصعة . فمثلا « أورانوس » الذى هو فى الأسطورة أبو الآلهة الأول هو الواحد الازلى ، و « كرونوس » الذى تصوره الأسطورة يلتهم أطفاله ليس إلا العقل الذى يبتلع العقول فتتحد به ، و « زوس » الذى ترسمه لنا وقد نجا من أبيه لم يكن إلا النفس الكلية التى انفصلت من العقل . وعلى العموم كل الآلهة و لالاهات الذين وردت أسماؤهم فى الأساطير يمثلون عقولا ونفوساً . فمثلا : « ديميتير »

و « هيستيا » تمثل كل منهما أسطورة نفس العالم . و « هيرا » رمز للنفس الأرضية . و « هيرمس » يمثل الصورة العقلية . وأسطورة « نارسيس » ليست إلا تصويراً لهوى النفس إلى حضيض الشهوات كما أسلفنا .

و « أوديسوس » فى نجاته من « سيرسيه » و « كاليبسو » يرسم لنا النفس البشرية التى تنجح فى التخلص من أسر المحسات .

ولم يكن هذا النوع من التأويل غريباً فى ذلك العصر . فقد رأيناه فى أتينا عند « أنتيستين » ومن أتوا بعده من الفلاسفة الذين نحوا نحوه. وفى الاسكندرية عند « أريستوبول » ثم عند « فيلون » كما أشرنا إليه فى مواضعه .

حملت هذه المشابهة فى التأول المجازى بين « فيلون » و « أفلوطين » بعض الباحثين على عقد الصلة بين الوسطاء الذين يضعهم « فيلون » بين إلهه والعالم ، والوسطاء الذين يضعهم « أفلوطين » بين الواحد والعالم كذلك .

وقد رد الاستاذ « بريهييه » هذا الرأى إذ لاحظ بحق أن وسطاء « فيلون » يعنون بحظوظ بنى الانسان ولا سيما العقل منهم فانه ليس له عمل إلا العناية بخير البشر . وهو لهذا يثيب الخير ويعاقب الشرير . بينما أن وسطاء « أفلوطين » كالعقل والنفس مثلا ليس لهم أى عمل إيجابى ، بل أية نية فى إنقاذ بنى الانسان . ويعلق على هذه الملاحظة بقوله : وهذه هى المباينة الجلية بين تقوى الساميين الممثلة فى فيلون ، وتفكير الاغريق الممثل فى أفلوطين .

الى جانب هذه الألوهية النظرية العالية التى رأيناها عند أفلوطين نجد فى مؤلفاته جانبا آخر من التدين العملى المحتوى على كثير من الطقوس المادية التى تشبه أساليب العامة والجماهير والتى يبرر فيها عقائد الشعب وتقاليده بأدلة فلسفية ، فأعلن مثلا أن الشعب محق فى عبادته الاوثان ، لأنه وإن كانت الألوهية لاتقطن فى تمثال محس ، فان الجاذبية العامة التى توجد بين جميع أجزاء الكون تجعل تأثير كل جزء منه متصلا بالاجزاء الأخرى ، وعلى الاخص ما يشبهه . ومن حيث إن التماثيل تشبه الآلهة ، فمن الطبيعى أن تكون مقرا لتأثيراتها لالها .

وكذلك قرر أن الآلهة وإن لم يكونوا ملزمين بتنفيذ كل ما فى الصلوات إلا أن تأثيراتها تنال منهم بوساطة الجاذبية نيلا ديناميكيا يحول حظوظ بنى البشر إلى نوع من الملاءمة السعيدة . وهذه الجاذبية هى سر تأثير السحر واعتباره أفضل أنواع العبادات .

أخذ هذا الجانب الشعبي من فلسفة أفلوطين يقوى ويزداد نفوذاً لدى الجماهير حتى كادت الأفلاطونية الحديثة تتحول إلى ديانة وثنية شعبية . بل انتهى بها الأمر إلى الاقتراب من ديانة « ميترا » . وهذا هو سر النضال الطاحن الذى احتدمت ناره بينها وبين المسيحية زمناً طويلا كان فى مبدئه فلسفياً مؤسساً على الخلاف بينهما فى نظريات : أزلية العالم ونفى كل إنشاء من عدم وتأليه الكواكب ثم تحول بعد ذلك إلى عناد دينى شعبي ضاعف اتساع الهوة بين هذا المذهب وتلك الديانة .

ويستطيع الباحث أن يجد تفاصيل هذا الجانب الديني من الأفلاطونية الحديثة في كتابين هامين : أحدهما عنوانه « النبوءات الكلدانية » ومؤلفه مجهول . وكان « فرفريوس » يحب هذا الكتاب ويعجب به كثيراً . والثاني عنوانه « أسرار المصريين » . وقد عزى إلى « جامبليك » .

٣ - الأخلاق

تتصل أخلاق أفلوطين بفلسفته النظرية اتصالا وثيقا ، بل هي مؤسسة عليها ، إذ يعلن أن النفس كانت نقية سامية ثم هوت إلى الجسم فلحقها الدنس . ولهذا لا تستطيع أن تظفر بالسلام والسعادة إلا إذا عادت إلى حالتها الأولى ، وهي لاتفوز بهذه العودة إلا إذا تخلصت من علائق المادة ووجهت كل جهودها إلى مشاهدة العالم المعقول . ومتى تحققت السعادة للنفس تحققت للفرد الذي يحمل هذه النفس ، لأن تحقق الخير لأهم أجزاء الكل يستتبع تحققه للأجزاء الأقل أهمية . ولذلك كان الخير الأعلى لكل كائن منحصرا في النشاط الذي يتفق مع طبيعته . والطبيعة الحقيقية لكل مركب من عدة أجزاء هي طبيعة أسمى أجزائه . ولما كانت النفس أشرف أجزاء الانسان وكانت طبيعتها التفكير ، كان نشاط التفكير هو الذي يحقق أنقى الحياة الانسانية وأكملها . أما نشاط بقية نواحي تلك الحياة فليس إلا صوراً ضعيفة للجانب الحقيقي . وعنده أن سعادة الكائن المفكر ليست شيئا حائلا يتحقق حينا ثم لايلبث أن يتوارى ، وإنما هي التحقق التام لطبيعته . ومن أجل ذلك لم يكن للأشياء الخارجية من رفهنية أو بأساء على هذه السعادة أى تأثير . فلو أن حكيما أصابه هو

أو أسرته أو أصدقاءه أشد الآلام وأقسى الأرزاء أو هوى فى ذل الأسر ، أو أحدق به الموت ، لما اضطربت نفسه أقل اضطراب .

وعلى العموم كان أفلوطين أكثر استهانة بالمظاهر الخارجية من الرواقيين أنفسهم كما كان يرى أن الانسان كلما زاد فى هذه الاستهانة سما قدره وعلا شأنه ، أما السياسة والاجتماع فلم يشغلا من مؤلفاته إلا مكانا ضيقا تمثل فى إعلانه مناصرة الأريستوقراطية العقلية وفى تفكيره فى تحقيق المدينة المثالية التى حاولها أفلاطون من قبله والتى منحه الأمبراطور مساحة واسعة من الارض لتحقيقها فوقها إذا صحت هذه الرواية كما أسلفنا .

ولكن ليس معنى إغضائه عن الشؤون السياسية أنه كان يحتقر الفضائل الاجتماعية التى لها الفضل فى تثبيت الأنظمة وتركيز السلام ، ولكنه يرى أنه لا يمكن أن يطلب إلى الحكيم أن يهجر الالهية المتحققة فى التفكير لكى يكرس نفسه لشؤون الحكومة .

(ب) فرفريوس

١ - حياته

ولد « فرفريوس (١) » فى سوريا سنة ٢٣٣ بعد المسيح . وفى طليعة شبابه عرف « أوريجين » العالم المسيحى الشهير . وبعد ذلك سافر إلى أتينا ودرس فيها العلم على « لوجان » وهو أحد مشاهير الأساتذة فى ذلك العهد .

---

١ - كان اسمه الحقيقي « مالكوس » ومعناها بالسوريانية : الملك ثم حرف الى « فرفريوس »

ولما بلغ من العمر ثلاثين سنة توجه إلى روما وفيها عرف أفلوطين واتصل به اتصال تتلمذ وصداقة . وفي ذلك العهد كان لضعف صحته واسوداد مزاجه قد صمم على الانتحار لولا أن اكتشف أفلوطين هذا التصميم فنزعه من نفسه وأعاد إليه شجاعته ووضعه تحت حمايته ومنحه عطفه ونصحه وإخلاصه واتخذه سكرتيراً له مدى ستة أعوام ارتحل بعدها « فرفريوس » إلى صقلية ليعالج صحته فتوفى أفلوطين فى غيبته ولا يعرف التاريخ عنه بعد ذلك أكثر من أنه عاد إلى روما ثم تزوج بأيم تدعى « مرسيلا » لها من زوجها الأول سبعة أولاد ، وأنه رتب كتب أستاذه وبوبها كما أشرنا إلى ذلك حين عرضنا لمؤلفات أفلوطين . وأخيراً توفى فى روما حوالى سنة ٣٠٥ بعد المسيح .

٢ ـ مؤلفاته

كان « فرفريوس » أقل ابتداعا من أفلوطين ، ولكنه كان واسع الثقافة غزير الاطلاع ، عظيم النشاط ، فكتب عدداً ضخما من المؤلفات وكان فى كتابته فيلسوفا وناقداً ومؤرخا ونحويا ورياضيا . فكتب فى كل فرع من هذه الأفرع عدداً من المؤلفات فقد منها الشىء الكثير . ولكن بقى أهمها وأجدرها بالعناية . ومما بقى منها مايلى :

فى الفلسفة

(١) مقدمة فى المعقولات ، وهو ملخص وجيز فى الفكر الأساسية للأفلاطونية الحديثة ، وقد بقى كله .

(٢) « على قوى النفس » وهى رسالة هامة ذكر فيها نواحى النفس ووظائفها ولم يبق منها إلا شذرات .

(٣) « على النفس » وقد ذكر « أوزيب جانباً منها .

(٤) « إيزاجوج » المعروف عند العرب بـ « إيساغوجى » وهو مقدمة لمقولات أرسطو ، وله فى المنطق أهميــة فائقة وقد شملت سيادته كل البيئات المثقفة طوال القرون الوسطى شمولا تاما . ويعتبر هذا الكتاب أهم الدعائم التى تأسست عليها الحركة المنطقية عند العرب ، لأنه كان لهم بمثابة أستاذ فى مبادىء هذا العلم فضلا عن أنهم اتخذوه نموذجا لهم فى التأليف . وكان لايزال إلى العهد الأخير الحجر الأساسى فى بناء المنطق فى الأزهر . وسنشير إلى هذا الكتاب عند حديثنا عن شرح كتاب المقولات والتقديم له به .

(٥) « شرح المقولات » وقد ترجمه إلى اللاتينية « بويس » فى القرن السادس .

(٦) « على الابتعاد عن أكل اللحوم » وهو موجه إلى « فيرموس » أحد تلاميــذ أفلوطين وكان قد رجع إلى أكل اللحوم بعــد أن حرمها عليهم أستاذهم . ويعتبر هذا الكتاب تفصيلا مسهبا للحياة التنسكية ولآراء كثير من الفلاسفة الروحانيين .

(٧) « على فلسفة التنبؤات » .

(٨) « على تماثيل الآلهة » . وميــل هذين الأخيرين إلى الدين والتنسك أكثر من ميلهما إلى الفلسفة .

(٩) « رسالة إلى مارسيلا » وهى كتاب أخلاقى وجهه إلى زوجته

بعد افتراقهما ، وهو خليط من عدة مذاهب أخلاقية قديمة .

فى النقد

أما فى النقد فله كتاب ضخم عنوانه « ضد المسيحيين » وهو هجوم عنيف على هذه الديانة يحتوى على نقد علمى عميق لنصوص الانجيل وللشروح المعترف بها من الكنيسة ولا سيما شروح « أوريچين » . وقد اعتبرته المسيحية من أجل هذا الكتاب ألد أعدائها واهتمت بالرد عليه اهتماما فائقا حتى أن « أپولينير » اللاأوديسى رد عليه فى القرن التالى فى مؤلف بلغت كتبه ثلاثين كتابا .

فى التاريخ

(١) « تاريخ الفلسفة » وهو أربعة مجلدات وهو ينتهى عند نهاية أفلاطون وقد عنى فى المجلد الأول منه بحياة فيثاغورس عناية عظيمة لفتت أنظار الباحثين القدماء والمحدثين وهو من أهم مؤلفاته لاشتماله على معلومات قيمة .

(٢) « حياة أفلوطين » وقد كتبه فى شيخوخته .

٣ ـ فرفريوس كتلميذ لأفلوطين

لم يكد فرفريوس يغير شيئا من الآراء الجوهرية فى مذهب أستاذه ، وإنما كل ما قام به هو شرح هذه الآراء والدفاع عنها والتدليل على صحتها ومن أهم ما ألح على إثباته من آراء أفلوطين هو نظرية سمو النفس وعدم

لحوق الخصائص المادية بها وسلامتها من كل ما يلحق الجسم . ومنها نقده الذى وجهه الى « أتيكوس » الافلاطونى من أجل قوله بأن المادة حقيقة مستقلة عن المبدأ الأول الذى أعلن فيه أنها منبثقة عن هـذا المبدأ على نحو ما أسلفنا عند أفلوطين .

ولـكن الجانب الذى برز فيه مجهود « فرفوريوس » بروزاً قويا من الأفلاطونية الحديثة هو الجانب الدينى ، إذ كان أول من حول العناصر الدينية الأولية التى ظهرت فى مذهب أفلوطين إلى فلسـفة إلهية قيمة . فمثلا : أفلوطين بدأ يوضح الصلة بين فلسفته وبين العقائد الهيلينية ، ولـكنه وقف من هذه السلسلة عند حلقاتها الأولى . فلما جاء فرفريوس استغل معارفه الواسعة ومجهوده القوى فى إحكام هذه الصلة لا بين الفلسفة والعقيدة الهيلينية القديمة فحسب ، بل بينها وبين تلك العقيدة بعد تطوراتها العديدة . ومن ذلك نشأت ألوهيته المجازية المؤسسة على التأول وليس هذا هو كل شىء ، بل إنه جمع كل التأويلات التى سبقه إليها الفلاسفة والشعراء القدماء ثم لوى عنانها جميعا نحو مذهب الافلاطونية الحديثة وأضاف إلى ذلك ما ابتدعه هو حتى تـكونت لديه فى هذا الشأن مجموعة لا نظير لها .

بهذه الخطة منح فرفريوس العقيدة الأسطورية سلطة فلسفية قوية وبعث أسطورة التنبؤ والعرافة من مرقدها وحول الافلاطونية الحديثة الى ديانة تنسكية ، مدارها الطقوس المـكتوبة ، لا النشـاط العـقلى الذى كان مألوفا قبل عهده .

انتشرت كتبه الدينية انتشاراً بعيداً وذاع أثرها فى ذلك العصر وفى العصور التالية له ذيوعا يكفى أن نقول عنه : إنه هو الذى دفع الامبراطور

« چوليان » فى القرن التالى لعصر فرفريوس الى اضطهاد المسيحية ، بل الى اعتزامه اقتلاع جذورها من الكون كله .

٤ - فرفريوس كشارح لأرسطو

نهج فرفريوس منهج عصره فى العناية بالنصوص القديمة وحل عباراتها وتأويل مراميها فكتب شرحا قيما لكتاب « المقولات » ولكنه رأى أن هذا الكتاب لا يمكن فهمه أو الاستفادة منه كما ينبغى إلا إذا وضع له كتاب آخر يوضح الأوليات المنطقية التى لم يجل أرسطو غوامضها ، فوضع كتاب « إيزاجوج » وفيه درس الكليات الخمس : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام دراسة وافية تهيء صاحبها لمزاولة كتاب « المقولات » وقد ظل العلماء زمنا يحسبون أن « فرفريوس » هو مبتدع هذه الكليات ، ولكن هذا الحسبان كان مبنيا على الجهل بالتاريخ ، إذ أثبت « بويس » في أوائل القرن السادس أن أرسطو عرض فى كتبه المنطقية للكليات الخمس ، وأن الفلاسفة الذين أتوا بعده تابعوا دراستها ، ولكن فرفريوس أكمل هذا البحث ونظمه وجعله مقدمة ضرورية لدراسة المنطق . ومنذ ذلك العهد انفصل المنطق عن (ما بعد الطبيعة) انفصالا فنيا وأصبح علما مستقلا يعنى بقوالب المعقولات دون التفات الى ما يصاغ فيها . وبالجملة : أصبح كعلم رياضي يتخذ المجردات موضوعا له ويجزم بأنه إذا سلمت أقيستها من الأخطاء صحت نتائجها .

(ج) الفرع السورى أو (جامبليك)

لهذه المدرسة فرعان جوهريان تفرعا عن أصلها الاسكندرى : أحدهما يدعى فى تاريخ الفلسفة بالفرع السورى ، والثانى يدعى بالفرع الأتينى . وسنعرض لهما فى إيجاز بادئين بالفرع السورى .

ولما كان « چامبليك » يمثل هذا الفرع أحق تمثيل فقد آثرنا أن نتخذ دراسته مثلا له . وإليك هذه الدراسة :

١ - حياته

ولد « چامبليك » فى « كالسيس » بسوريا حوالى سنة ٢٨٠ . وقد ارتحل فى طليعة شبابه الى أتينا . وهناك تلقى دروسا فى الفلسفة على « فرفريوس » ثم عاد بعد ذلك إلى آسيا واستقر فى مدينته وأخذ يلقى دروسا على الشباب فى « مابعد الطبيعة » حتى ذاع صيته وعلا قدره بين معاصريه لا فى العلم وحده ، بل فى الأخلاق والتنسك إلى حد أن أذيع عنه أنه كان يأتى بالمعجزات ويأمر الشياطين ويتحدث مع الآلهة . وقد جعلت هذه الشهرة تلاميذه ينظرون إليه نظرة غير طبيعية ، بل يكادون يعبدونه . وقد ظلت مدرسته قائمة حتى اضطهدت وتفرقت فى أواخر حكم الأمبراطور قسطنطين . وأخيراً توفى حوالى سنة ٣٥٠ . وقد حدثنا « أوناپ » فى كتابه « حياة الفلاسفة » أنه توفى حوالى سنة ٣٥٥ ولكن الباحثين المحدثين عثروا على رسائل موجهة إليه من الأمبراطور « چوليان » قبل صعوده على العرش ، ولما كان هذا الأمبراطور قد ولد

فى سنة ٣٣١ فلم يكن من الممكن أن يكتب إلى « چامبليك » وهو فى العام الرابع من عمره ، بل أقرب مايتصوره العقل أن تبدأ كتابته القيمة بعد بلوغه السنة الخامسة عشرة مثلا أى حوالى سنة ٣٤٦ وهى بعد السنة التى حددها « أوناپ » لموت هذا الفيلسوف بعشرة أعوام .

٢ - مؤلفاته

كتب « چامبليك » كثيرا من المؤلفات فى الفلسفة والتاريخ والدين ولكنه لم يعن بجمال الأسلوب ، بل قصر كل همه على العناية بالمعانى كما فعل « أفلوطين » . وقد بقى من كتبه عدد غير يسير . وهاك أهم مؤلفاته .

(١) سبعة كتب عن فلسفة فيثاغورس بقى منها خمسة أهمها كتاب « حياة فيثاغورس » وكتاب « ألوهية علم العدد » .

(٢) « على النفس » وفيه توجد آراء مؤلفه عن النفس . وقد حفظ جزءا منه الكاتبان الشهيران : « أرستوبيه » و « يوحنا الدمشقى »

(٣) « شروح على أفلاطون و« أرسطو » وقد فقدت كلها .

(٤) « الهيات الكلدانيين » وهو مؤلف ضخم فى ثلاثين كتابا فقدت كلها .

(٥) كتاب « عن الآلهة » وقد أعجب به الأمبراطور « چوليان » واستغله فى كتابته عن عقيدة الشمس التى كان يريد أن ينشرها إحياء للديانة الاغريقية القديمة .

(٦) كتاب « ثناء على التماثيل » وقد شرحه « فوسيوس » .

ويعتبر تقوية جديدة لرأى الأفلاطونية الجديثة الذى أسلفناه عن التماثيل .

٣ - آراؤه

تعتبر آراء « چامبليك » اتجاها جديداً فى مذهب الأفلاطونية الحديثة ظل سائدا عليها منذ عهده حتى نهايتها . وتتلخص هذه الآراء فى محاولة إحياء المذهب الأفلاطونى الأول وتخليصه من كل ما أضافه إليه التلاميذ والشراح المتأولون .

وقد سلك إلى هذه الغاية سبيل دراسة المحاورات الأفلاطونية بعيدا عن كل تأثير . وقد رسم لهذه الدراسة منهجا منظما فطلب إلى الباحث أن يبدأ بدراسة محاورة « ألسيبياد الأول » التى احتوت على معرفة الانسان نفسه ثم يثنى بمحاورة « جورچياس » التى عنيت بالفضائل السياسية ثم يتابع دراسته حتى يتمها بمحاورة « پارمينيد » . وبهذه الطريقة تصير المحاورات هاديا عظيما إلى الحياة الروحية ومرشدا إلى المبادىء العالية التى ارتآها أفلاطون حقا ثم بدلها الفلاسفة الذين أتوا من بعده عازين إليه هذه التبديلات . فمن ذلك نظرية اتحاد النفس بالحقيقة العليا التى فاضت عنها ، تلك النظرية التى كان « نومينيوس » أول القائلين بها والتى أجمع فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو على نقيضها ، إذ صرحوا جميعاً بأن النفس مغايرة لهذه الحقيقة العليا وبأن لها خاصيات مقصورة عليها . وبهذا يبين الفرق — كما لاحظ الأستاذ بريهييه — بين الأفلاطونية المتأثرة بالرواقية الممثلة فى « نومينيوس » ومن أتوا بعده والتى تعتبر النفس جزءا من العقل الالهى ، وبين الأفلاطونية الأولى الممثلة فى

« جامبيك » والتى تعدد حقائق العالم المعقول مع احتفاظها لكل حقيقة منها بمميزاتها الخاصة بها .

ولكي نوضح الفرق بين هذين المذهبين ينبغى لنا أن نوجز فى بضع جمل ما أسلفناه من رأى افلوطين فى نشوء الحقائق الدنيا عن الحقيقة العليا وهو يتلخص فى أن شعاعا من النور ينبثق عن الحقيقة العليا ثم لا يلبث أن يقفل راجعا إلى مصدره فيتجه إليه بكلتيه ويظل يشاهده ويتقيل به حتى ينبثق عنه بدوره شعاع آخر وهكذا دون أن يكون فى كل ذلك تعدد حقيقى ، بل هى وحدة محضة .

أما « جامبليك » فهو يرى أن كل إنتاج لابد له من ثلاث حقائق منفصلة الأولى هى ما بها تتحقق وحدته . والثانية هى ما بها يمكن أن تنشأ عنه الكثرة . والثالثة هى ما بها يظل حافظا وحدته رغم نشوء الكثرة عنه ، وبعبارة أظهر : ما بها تعود إليه وحدته الأولى بعد التكثر الظاهر الذى نجم عن صدور الكثرة عنه ، وهذه الحقائق الثلاث هى الكائن والحياة والعقل ، وهى التى حلت محل الواحد والعقل والنفس عند أفلوطين ، وهى لا تختلف عنها فى التسمية والترتيب فحسب ، بل فى العينية والغيرية وفى أن حقائق أفلوطين ترمى إلى تقدم مطرد نحو الكثرة ، بينما تسير حقائق « جامبليك » نحو الكثرة قليلا ثم تعود أدراجها نحو الوحدة .

وهناك فرق جوهرى آخر بين المذهبين وهو أن جميع منتجات العالم المعقول ينقسم كل منها عند « جامبيك » إلى ثالوث يشبه الثالوث الأول ، وأن كل ثالوث أدنى هو صورة لثالوث فوقه وهو منفعل به .

ومن براهينه على سابقية أقنوم الحياة على أقنوم العقل ما يشاهد فى الحياة الواقعية من سابقيتها على العقل ونمو عناصرها قبل تحققه فى الكائن الحى لأن هذا الانتاج هو الصورة الأمينة لتطور هـذه الأقانيم ، إذ يشـاهد الأقنوم الأول فى الـكائن قبل حلول الحياة فيـه ثم الأقنوم الثانى بعد انتشارها فى جسمه وظهور أثرها ثم الأقنوم الثالث بعد تحقق العقل فيه .

(د) الفرع الاثينى

تمهيد

كانت أتينا هى الموضع الأخير الذى ظهرت فيـه آخر صورة من صور الأفلاطونية الحديثة أو الذى سطع فيـه آخر قبس من أقبـاس ضوئها قبل أن تتوارى إلى العدم . وبيان ذلك أنه بعد وفاة « جامبليك » ظلت هذه المدرسة بدون رئيس قادر على فرض سلطانه العلمى فى تثبيت مذهبه ، وبالتالى : ظلت بدون اتجاه معين . وفوق ذلك فان انعطافها نحو الدين كان عاملا أساسيا من عوامل ضعفها الفلسفى جعلها عرضة لانواء الأخطار .

فلما أحس بعض أنصارها المتازين بهذا الخطر ، بذلوا مجهودا وافرا فى إنعاش ميتا فيزيكيتها التى كادت تندثر . وقد وفقوا إلى هذا بعض الشيء فأعادوا إلى هذه الميتافيزيكية نهضة قصيرة هى أشبه الأشياء بصحوة الموت التى يصحوها المريض المشرف فى ساعاته الأخيرة ثم لم يلبث أن يصبح فى خبر كان .

لم تزد هذه النهضة الأثينية فى إنتاج الأفلاطونية الحديثة شيئا ، وإنما ربطت بين أفرعها المختلفة ، فاستطاعت أن تحفظ تماسكها أكثر من مائة سنة ، ولكنها كانت فى هذا العهد جامدة راكدة . وإليك لمحة موجزة عن أهم زعماء هذا الفرع :

١ – زعماؤه الاولون

يعتبر « نيستوريوس » أول زعماء هذا الفرع الذى نقل مبادىء « جامبليك » التنسكية إلى أنصار الأفلاطونية الحديثة فى أتينا . وكان له عقيدة دينية يخفيها عن الجماهير . وقد سرت منه إلى « بروكلوس » بوساطة حفيدته « أسكلبيچينيا » ومن زعماء الفرع الأثينى أيضا « پلوتارك » بن « نيستوريوس » الذى توفى فى سنة ٤٣١ .

شرح هذا العالم كتب أرسطو وأفلاطون متأثرا فى شرحه بمذاهب « أفلوطين » و « فرفريوس » و « جامبليك » .

وبعد وفاة « پلوتارك » رأس « سيريانوس المدرسة من سنة ٤٣١ إلى سنة ٤٣٨ وكان أستاذا لـ « پروكلوس » فكان هذا الاخير يقوم له بدعاية عظيمة ويعلن على الملأ أنه مدين له بكل شى .

وقد بدأ هذا الأستاذ دروسه فى الفلسفة بشروح أرسطو ، ولكن ذلك لم يكن إلا مقدمة توالت بعدها إنتاجاته العظيمة ، إذ أنه لم يكد يتوغل فى شروح أفلاطون حتى فاضت أنوارها على عقله وقذفت اليه بملهمات بصيرية كان لها فى حياته الفلسفية أثر بعيد الغور إذا صح ما حدثنا به تلميذه « پروكلوس » . ومن أهم ما عنى به « سيريانوس » هو محاولته التوفيق

بين حكماء الاغريق من جهة وبينهم وبين « هوميروس » و « أورفيه » وكتب الوحى الشهيرة فى ذلك العهد من جهة أخرى . وقد قرر الاستاذ سانتلانا أن الفارابى قد اقتبس فكرة التوفيق بين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو من الاسكندريين . وهو فيما يظهر محق فى هذا . ولو أن لدينا شيئا من مؤلفاته ، لاستطعنا أن نصدر عليه حكما قاطعا ، ولكننا مضطرون الى أن نعتمد على ما رواه لنا عنه تلميذه « پروكلوس » .

٢- پروكلوس

حياته

ولد « پروكلوس » فى مدينة القسطنطينية حوالى سنة ٤١٠ من أسرة ثرية شهيرة . ولما أتم ثقافته أراده والده على أن يكون حقوقيا ولكن ميله الفطرى إلى الفلسفة قد تخطى رغبة والده فصدف عن دراسة القانون وارتحل الى الاسكندرية حيث تتلمذ على « أولامپيودور » الأرسطوطاليسى ثم عاد الى أتينا سنة ٤٣٠ وهناك تلقاه « پلوتارك » الشيخ و « سيريانوس » كما يتلقى الوالد ابنه ثم كرساه لفلسفتهما التى أفرغ كل ما لديه من جهد فى العناية بها حتى تشربها وكشفت له غوامضها وهو لا يزال فى طليعة حياته . ولهذا لم يكد يبلغ الثامنة والعشرين حتى صار رئيسا للمدرسة فمنحها كل قوته ونشاطه وإنتاجه زهاء خمسين سنة . وقد بلغ به إخلاصه للفلسفة حداً حمله على رفض الزواج خشية أن تحول شواغل الحياة العائلية بينه وبين العناية بمدرسته

وقد حدثنا تلميذه « مارينوس » أنه كان دائما مستغرقا فى الدراسة يفكر ويتأمل ويكتب ويحاور . وكان محبوبا من تلاميذه ومن جميع عارفيه لخيريته ووداعته . وكان متنسكا يصوم دائما آخر يوم من كل شهر ، وكان يقيم فى كل يوم ثلاث صلوات : عند طلوع الشمس وعند زوالها وعند غروبها .

ولم تعرف الجماهير الدين الذى كان يطبقه بأفعاله هذه ، وإنما كل ما عرف عنه هو أنه كان يعتنق عقيدة سرية تلقاها عن أستاذه « بلوتارك »

ومما أثر عنه فى الناحية العلمية أنه كان يلقى دروسه من غير تحضير . وكان فصيحا ، سهل العبارة تنساب الجمل من بين شفتيه كأنه ملهم . وكانت عيناه لامعتين ونظراته ساحرة إلى حد أن كان تلاميذه وهم فى حضرته يتصورون أنهم فى محضر إله .

وأخيراً توفى فى سنة ٤٨٠ عن خمس وسبعين سنة كانت حافلة بأسباب المجد والخلود .

مؤلفاته

كتب « بروكلوس » كثيراً من المؤلفات فقد أكثرها وبقى منها عدد كبير نذكر منه ما يلى :

(١) « عناصر الألوهية » وهو موجز واضح لألوهية « أفلوطين » و « فرفوريوس » . (٢) شروح على بعض كتب أفلاطون كالجمهورية و « تيميه » و « پارمينيد » . (٣) « الألوهية الأفلوطينية » . (٤) « اعتراضات ضد المسيحيين » .

لم يجدد « پروكلوس » فيما بعد الطبيعة شيئا يسترعى الانتباه ، ولكنه نظر إلى أكثر منتجات الفلاسفة السابقين ، فأصلح ما بها من أخطاء ، ونظم مافيها من فوضى ، ووضع لها مناهج قيمة هى أقرب إلى العلوم الرياضية المحددة منها إلى النظر القابل للأخذ والرد . وأظهر ما تتمثل فيه هذه المناهج هو كتابه « عناصر الألوهية » الذى سلك فيه إلى البرهنة على وجود الحقيقة « اللامحسة » سبيل قواعد « أوكليد » الرياضية بل انتقى من بين هذه القواعد أدقها وأسلمها من الخطأ ، وهى قاعدة التدليل بوساطة الخلف التى تنتهى باقرار حقيقة واحدة وإبعاد كل ماعداها من الحقائق : فتمثل حد بعينه فى بعض حدود كمية من الكميات أو فيها جميعها لا يكفى وحده لأن يشرح هذه الكمية ولا أن يبرهن على وجوده فيها إلا إذا ثبتت سابقيته عليها جميعها ، لأنه لو تمثل فى بعضها دون البعض ، لما كان وجوده محققا فى الجميع ، ولاستحال بالتالى أن يشرح الحد ماهو أجنبي عنه . ولو تمثل فى الكل ، لافتقر إلى حد آخر يجمع أشتاته المنتثرة فى جميع الحدود ، ولكن إذا ثبتت سابقيته عليها كلها ، ثبت استغناؤه عن كل ماعداه ، لأن السابق مستغن ضرورة عن اللاحق . فاذا وجدت مثلا مجموعة من الموجودات الخيرة ، فان تمثل الخير فى بعضها أو فيها جميعها لايقوى على شرحها لأنه يكون منتثرا فى أفرادها ، مفتقراً إلى مايجمع أجزاءه . ولكن سابقية الخير على جميع الموجودات الخيرة هى وحدها الكفيلة بهذا الايضاح .

ولاريب أن هذا النهج ينتهى إلى « Le réalisme » أى الحقيقية الأفلاطونية . وبناء على هذه القاعدة يقرر « پروكلوس » أن هناك ثلاثة حدود بالنسبة إلى كل فصيلة من الكائنات . فالحد الأول هو الشيء فى ذاته أى الذى لاتقبل طبيعته أن تتقاسمه موجودات أخرى مثل الخير فى ذاته والجمال فى ذاته . والحد الثانى هو مايفيض من الأول ويقبل الانقسام على جميع الأفراد المساهمة فيه مثل الخير والجمال موزعين على أفرادهما . والحد الثالث هو نفس الكائنات المساهمة فى الحد الثانى ككل خير وكل جميل محسين . ومن هذا يتضح أن ميتافيزيكية « پروكلوس » نزولية تتجه من العمومية الى الخصوصية ، وهو يعتبر كل حد أعم علة فيما هو أخص منه . وينجم عن هذا أن تكون البساطة والعمومية مرافقتين للسمو . ولهذا كان الكائن المجرد أسمى من الحياة كما قرر « چامبليك » وكانت الحياة أسمى من العقل ، لأنها أعم منه ، ولكن لاينبغى أن ينظر فى هذه النقطة إلى نواحيها المحسة ، بل إلى الناحية المجردة فيها . أما فى ناحية المحسات فالأمر على العكس أى بقدر ماتتحقق الخصوصية يتحقق السمو ، لان الكائن الحى العاقل أسمى من الكائن الحى فحسب . وهذا الأخير أسمى من الكائن بلا حياة .

بان من كل هذا أن العالم المعقول مكون من فصائل ، وأن كل فصيلة مؤلفة من الحدود الثلاثة التى أسلفناها وأنه بقدر ما تكثر العمومية فى الفصيلة تسمو على نظيراتها ، وأن الحد الغير المنقسم فى كل فصيلة هو صاحب السيادة عليها وأن فوق هذه الفصائل جميعها يوجد

الواحد الأول الذى ليس ـ فيما أرى ـ إلا واحد أفلوطين أو خير أفلاطون .

وتلى هذا الواحد الفصيلة الأولى وهى فصيلة الوحدات أو فصيلة الآلهة . وبعد هذه الفصيلة توجد فصيلة الموجود . وعلة سمو فصيلة الوحدات على فصيلة الموجود هى تفوقها عليها فى العمومية ، لأن كل موجود واحد ، وليس كل واحد موجودا . فالعدم مثلا واحد ، ولكنه ليس موجودا . وتلى فصيلة الموجود فصيلة الحياة ثم فصيلة العقل ثم فصيلة النفس .

وعنده أن كل فصيلة جنس . ولهذا احتوت على جميع الانواع ، بل على جميع الحقائق ، فكأن كل واحدة منها عالم بأسره ، وإن كانت أنواع كل فصيلة وأفرادها متداخلة فى الفصائل الأخرى باعتبارات مختلفة . فسقراط مثلا فى فصيلة الموجود باعتباره موجودا ، وفى فصيلة الحياة باعتباره حيا . وفى فصيلة العقل باعتباره عاقلا . وفى فصيلة النفس من حيثية اشتماله على نفس وهكذا . ويترتب على ذلك أن يكون كل متحقق فى الفصيلة الدنيا من فصائل المجردات متحققا فى الفصيلة العليا ولاعكس . وكل متحقق فى الفصيلة العليا من المحسات متحققا فى الفصيلة الدنيا منها ولاعكس . ولكن المراد بالعليا والدنيا فى جانب المحسات هو عليا ودنيا المكان لا المكانة .

والعلة الوحيدة فى وجود هذه الفصائل هى تعدد وظائف الواحد التى هى صنع الموجود ومنعه من التفرق وحفظه مما عداه ، وذلك لأنه من غير الممكن أن تؤدى هذه الوظائف أتمها إلا بعد تمثلها فى الخارج

وقد اقتضى هذا التمثل أن يوجد ثلاثة أنواع من آلهة تتحقق فى كل نوع منها وظيفة من الوظائف . ومجموعة هذه الأنواع الثلاثة هى فصيلة الوحدات التى تلى الواحد الأول مباشرة . فاذا أدت هذه الفصيلة عملها فى الفصيلة التى تليها ، أفاضت عليها هذه الوظائف الثلاث ، فأصبحت هى الأخرى قادرة على التأثير فى الفصيلة التى بعدها وهكذا حتى الفصيلة الدنيا ففصيلة الآلهة أفاضت وظائف الصنع والمنع من التفرق والحماية على فصيلة الكائن . وهذه أفاضتها على فصيلة الحياة وهلم جرا .

وينبغى أن يعرف أنه فى كل فصيلة تتحقق خصائص جميع الفصائل الأخرى . ففى فصيلة الآلهة توجد الوحدة والكينونة والحياة والعقل والنفس . فيوجد الاله الواحد ويليه الآلهة المعقولون ثم الآلهة العقلاء ثم الآلهة المتجسدون وهكذا فى بقية الفصائل . فنتج من هذا أن كان فى كل فصيلة مايكفى لطبائع أفرادها ، لأنه يرى أن أفراد كل فصيلة لاتتصل بأفراد الفصيلة الأخرى . فعقل الفصيلة الرابعة مثلا لايمكن أن يشاهد معقول الفصيلة الثانية . وهذا هو أحد الفروق الجوهرية بين « پروكلوس » وأفلوطين الذى يرى أن كل أقنوم متصل بالأقانيم الأخرى . فالنفس مثلا عنده تستطيع أن تشاهد جميع العالم المعقول .

وعنده أن الخير عام فى الكون بسبب ما يشمله من نظام وانسجام أما الشر ، فليس منشأه الصورة ولا الهيولى ، وإنما منشؤه التباين الأساسى بين طبيعتيهما ، لأنه لاتوجد بينهما أية علاقة من علائق الانسجام .

وهو يرى أن العالم ثابت ثباتا تاما ولم يتحول فيه منذ الأزل عدم

الى وجود ، وأنه لاتوجد ظاهرة واحدة من ظواهر تتفق مع إمكان الايجاد من العدم . وهو فى هذا يقول موجها نقده اللاذع الى المسيحيين :

« باى باعث صمم الاله على الخلق بعد الخمول والتعطل اللذين ظل فيهما منذ الأزل إلى زمن بدئه فى الخلق ؟ ألأنه رأى أن هذا هو الأفضل وفى هذه الحال إما أنه كان يجهل هذا الفضل أو كان يعلمه . فاذا كان يجهله فالجهل لايتفق مع الألوهية . وإذا كان يعلمه فلماذا لم يبدأه قبل ذلك العهد ؟

٣ـ داماسيوس

لم يكد « پروكلوس » يموت حتى هوت مدرسته فى حضيض الخمول والعقم وتعاقب على رياستها تلاميذ ضعفاء مثل : « مارينيوس » و « هيچياس » ولم تنهض إلا على يدى « داماسيوس » الذى ترأس عليها حوالى سنة ٥١٠ بعد المسيح ونفض عنها غبار الكسل والظلمة وظل حاملا لواء التفكير المنظم فيها حتى أغلقها الامبراطور « چوستنيان » مع جميع المدارس الفلسفية فى سنة ٥٢٩ واضطهد الفلاسفة وشرد المفكرين الأحرار حتى حملهم على الهجرة إلى بلاد فارس . وكان « داماسيوس » بين أولئك فآوى الى تلك البلاد وأقام بها حتى هدأت العاصفة فعاد الى أتينا وظل بها حتى توفى فيها . ولا يعرف التاريخ سنة موته بالضبط .

أما مؤلفاته فلم يبق منها إلا اثنان : أحدهما عنوانه : « ريبة وحل لمشكلة المبادىء الاولى » وثانيهما عنوانه : « حياة إيزيدور » وقد عرض فيه لايزيدور » ، وهو أحد أنصار الأفلاطونية الحديثة الأتقياء .

بدأ « داماسيوس » آراءه بمعارضة « پروكلوس » فأبان أن الحواجز التي وضعها بين الفصائل فحال بها دون اتصالها لم يستقها من محاورة « پارمينيد » كما زعم وأعلن أنه لا يصح القول بأن المبدأ الاول هو الواحد المجرد عن جميع غواشى العالم المحس مع القول بتحديد وظائفه وبقصر تأثيرها على توحيد الحقائق المتكثرة وصرح بأن فوق الواحد يوجد ذلك الذى « لا يمكن التعبير عنه » بالألفاظ والغير القابل للمحدودية بأى وجه كان ، والمفارق إلى درجة أنه لا يمكن وصفه بالمفارقة ، لأن المفارقة لا تتحقق إلا بين كائنين تنعقد بينهما النسبة ، والنسبة هنا محالة . وإذاً ، فينبغى وضع هذا المبدأ فوق كل شيء وخارج كل شيء ، والاحتراس من وضع النظام أو التفاصيل بين نواحيه . إنه نوع من الحرية الكاملة والمفارقة المطلقة وعدم الارتباط بأى جوهر كان والقدرة الغير المحددة . على حين أن علية الواحد تحصره بسبب بيان وظائفه وارتباطه بمعلوله .

ولكن مع ذلك هل لم ينشأ عنه شيء من الموجودات أو نشأ عنه شيء ؟ فان كان الأول فكيف ساغ أن يطلق عليه اسم المبدأ الأول ؟ وإن كان الثانى كان ما صدر عنه هو « ما لا يعبر عنه » فى كل كائن . وهذا الذى لا يعبر عنه ليس من الكائنات بدرجة واحدة ، بل كلما صعدنا الى الأكثر عموما ألفيناه أكثر وجودا . غير أن هذا أيضا يقودنا الى التفاضل بين فصائل ما صدر عن هذا المبدأ . ونحن قد حظرنا نسبة التفاضل الى أية ناحية من نواحيه وإلى كل ما يفيض عنه ، وهذا خلف . وبناء على

هذا ، فليس أمامنا إلا القول بأنه لا يتصل من أية جهاته بأية حقيقة مما صدر عنه .

وكما نقد « داماسيوس » نظرية اتصال مالا يعبر عنه بالموجودات الاخرى عند أسلافه ، نقد كذلك قولهم بتألف الحقيقة الأولى الصادرة عن الواحد الاول من الوحدة والكثرة ، إذ أن هذه الحقيقة الصادرة عنه ما زالت وحدة ولم يتميز فيها شيء عن شيء ، لأن عناصرها ليست متمايزة ، وإنما هي مؤلفة من ثلاث حقائق ، لا يشوك تألفها منها الوحدة بحال ، بل لا تمتاز حالة الوحدة عن حالة تألفها منها . وهذه العناصر هي : الأول وهو الواحد الكل ، والثاني وهو الكل الواحد ، والثالث وهو مزيج منهما . وقد دعي الأول بالواحد ، لأنه واحد بذاته ، وبالكل لانه نشأ عنه الثاني ، ودعى الثاني بالكل ، لأنه كل بذاته ، وبالواحد لانه إنتاج الاول الواحد . أما الثالث فقد استمد من الأول الوحدة ، ومن الثاني الكلية وفى الحق : إن كل حد من هذه الحدود ليس إلا مظهراً للحقيقة الاولى نفسها .

وعنده أن العالم المحس ليس صورة للعالم العقلي كما قرر أفلوطين وإنما هو صورة لبعض نواحيه فحسب وهو عالم المثل .

أما انبثاق الحقائق عن مصدرها وعودة بعضها إلى هذا المصدر لمشاهدته فلا يمكن أن يكونا حقيقيين إلا بالنسبة الى الطبائع العقلية ولا يمكن أن يكونا وسيلة لايضاح جميع الحقائق .

هذا هو موجز تلك الآراء العميقة المستحدثة التى قال بها « داماسيوس » ولكن الزمن لسوء الحظ لم يمكنها من أن تؤتى ثمارها المرادة منها ، فخبا

نورها وهو على أتم ما يكون إشعاعا حين هوت المدارس الاغريقيـة تحت ضربة ذلك الامبراطور المتعصب الذى سجل على نفسه بعمله عداءه لحرية الرأى واستقلال التفكير .

٤ ـ سامبليسيوس

ولد « سامپليسيوس » فى « سيليسى » بآسيا الصغرى ، ولا يعرف التاريخ عن حياته أكثر من أنه كان أحـد أولئك الذين هاجروا إلى بلاد فارس على أثر إغلاق المدارس الفلسفية فى أتينا ، وأنه كتب شروحا قيمة لـكتب أرسطو ، فكان بذلك حلقة هامة من سلسـلة الشراح الأرسطوطاليسـيين ولـكنه لم يبق من كتبه إلا شروحه لـكتب : « المقولات » و « الطبيعة » و « السماء » و « النفس » . وقد قرر الباحثون أن هذه المؤلفات تمتاز بغزارة المعلومات التى تحتويها عن آراء الفلاسفة الذين عرضت لهم فضلا عن أهميتها العلمية .

كتب « سامپليسيوس » إلى جانب شروحه لـكتب أرسطو شرحا لأحد كتب « إپيكتيت » الأخلاقية فكان بمثابة عرض واف لفلسفة مذهبية محددة.

الاسكندريون فى نظر العرب

عرض الشهرستانى فى كتابه لمشاهير فلاسـفة الاسكندرية فتناول أفلوطين وفرفريوس وپروكلوس والاسكندر الأفروديزى وتيميستيوس ، فأبان آراءهم فى وحدة البارى وكماله ومسألة علمه بسواه وفى صدور العالم

عن مبدئه ثم فى أزلية نوعه وقبول أشخاصه للكون والفساد ثم فى الهيولى والصورة وغير ذلك فذكر أن أفلوطين شبه الهيولى بالأم والصورة بالأب ووصف الأولى بالفقر والرعونة والثانيـة بالجود والفيض فقال : « إن أمك روم ، ولـكنها فقـيرة رعناء ، وإن أباك لحـدث ، لـكنه جواد مقدر » ثم علق الشهرستانى على هذه العبارة بقوله : « يعنى بالأم الهيولى وبالأب الصـورة ، وبالروم انقيادها ، وبالفقر احتياجها إلى الصـورة ، وبالرعونة قلة ثباتها على ماتحصل عليه ، وأما حداثة الصورة أى هى مشرقة لـكن بملابسة الهيولى . وأما جودها أى أن النقص لايعتريها من قبـل ذاتها فانها جواد لـكن من قبل الهيولى فانها إنما تقبل على تقدير .

هذا مافسر به رمزه ولغزه ، وحمل الأم على الهيولى صحيح مطابق للمعنى وليس حمل الأب على الصورة بذلك الوضـوح ، بل حملهـا على العقل الفعال الجواد الواهب للصور وعلى قدر استعدادات القوابل أظهر »

هـذا الرمز الذى نقله الشهرستانى عن أفلوطين صـحيـح ، إذ هو يوضح مذهبـه الحقيقى فى الهيولى والصورة . لأنه وصف الأولى بالفقر والعجز ، والثانية بالشرف والجود مع عدم الاستقرار .

وليس ماكتبـه الشهرستانى عن فرفريوس والاسكندر الأفروديزى وتيميستيوس بأقل قيمة مما كتبه عن أفلوطين . ولعل السبب فى إجادته الـكتابة عن هؤلاء الحكماء هو أن شروحهم لمؤلفات أرسطو وتعليقاتهم على نظرياته بما يوافقها أو يخالفها كانت كلها أو الشىء الـكثير منها بين يديه فاستطاع أن يعرف منها مثلا أن الاسكندر الأفروديزى وفرفريوس وتيميستيوس وپروكلوس متفقون مع أرسطو فى أزلية العالم وأن الأخير

منهم أتى فى هـذه النظرية بشبه رد عليها الشهرستانى فى كتاب أفرده لذلك وأن پروكلوس خالف أرسطو فى مسألة علم الله بالعالم ، وأن تيميستيوس قال بثلاثة مبادىء : الهيولى والصورة والعدم . فخالف بذلك أرسطو ومن سبقوه من حكماء الاغريق القائلين بأن العدم لا يصلح لأن يكون مبدأ للوجود ، وأن الاسكندر الأفروديزى خالف أرسطو مخالفة صريحة فى نظرية علم البارى ، إذ جزم بأنه يعلم جميع ما فى الكون من كليات وجزئيات وبأنه قال بأن لكل كوكب نفسا شخصية وطبعاً خاصاً ، وأن هذه النفس هى منشأ تحركه ، لأنه لا يقبل التحريك من غيره ، وأن فرفريوس صرح بخطأ كل من فهم أن أفلاطون قال بحدوث العالم حدوثا زمانيا وجزم بأنه لم يقل إلا بحدوثه من جهة علته (١) . وهذا التصريح هو نتيجة موجزة لذلك الجدل العنيف الذى اشتعل أواره فى العصر الاسكندرى بين أنصار فكرة أزلية العالم وأنصار فكرة حدوثه ، والذى كان قد بدأ منذ زمن طويل بين أرسطو وتلاميذ الأكاديمى الأولين حول ماورد فى كتاب « تيميه » مما يشبه التناقض بإزاء هـذه المشكلة وأشرنا إليه فى الجزء الأول من هذا الكتاب .

هذه لمحة وجيزة مما كتبه الشهرستانى عن فلاسفة الاسكندرية والذى لا يسعنا إلا أن نثنى عليه من أجله أطيب الثناء .

---

١ ـ انظر صفحة ١٤٧ من الجزء الثالث ومن صفحة ٢ الى صفحة ١٥ من الجزء الرابع ن كتاب الشهرستانى

نهاية الفلسفة الاغريقية

قضى الأمر الذى أصدره « چوستنيان » فى سنة ٥٢٩ باغلاق المدارس الفلسفية على دراسة الفلسفة فى أتينا بطريقة علنية قضاء مبرما ، ولكنه لم يقو على إطفاء نور الأفلاطونية الحديثة فظل يسطع فى بيئات الخاصة الممتازين ثلاثة أعوام ارتحل الفلاسفة بعدها فى سنة ٥٣٢ إلى فارس حيث لجأوا إلى كنف « كسرى أنو شروان » وكان من أجل العلماء المفكرين فى عصره ، فأكرم رفدهم وقربهم من مجلسه ، ومنحهم أكبر نصيب ممكن من حرية التفكير . وفى سنة ٥٣٩ عقد معاهدة مع « چوستنيان » اشترط فيها أن تباح حرية الرأى لجميع المفكرين ، وأن يمنح الفلاسفة حقوقهم الطبيعية فى القول والاعتقاد .

وعلى أثر هذا الحلف عاد الفلاسفة إلى الأمبراطورية الرومانية ، ولكنهم فضلوا الاقامة فى الاسكندرية وأخذوا يوالون فيها بحوثهم وإنتاجهم ولكننا لم نعثر على شىء من هذه المنتجات فى الخمسين سنة الأولى التى تلت استقرارهم فى الاسكندرية . وأول ما حفظه لنا التاريخ بعد هذه الخمسين سنة هو : شروح لـ « جورچياس » و « ألسيبياد » و « فيليب » من محاورات أفلاطون كتبها أحد شراح ذلك العصر ، ويدعى « أولامپيودور » الأصغر ، ولكنها كتب ليست ذات قيمة عظيمة من الناحية الفلسفية .

لم يكد القرن السادس ينتهى حتى انتهت بانتهائه الأفلاطونية الحديثة بل الفلسفة الاغريقية كلها . والسبب فى ذلك هو طغيان تيار المسيحية

الجارف الذى كان قد بلغ فى ذلك العهد حداً يستحيل معه أن يسود العالم الاغريقى شىء آخر غيره ، فلم يكن فى وسع الفلسفة إلا أن تنحنى أمام هذا الطغيان فتقترف إثم التأول المتكلف ، لتصحح مواقف المسيحية التى لا يستسيغها العقل أو لتعلن أن مهمتها هى شرح أسرار الكون بما لا يتنافى مع الوحى .

وبهذا التكلف الذى اضطرت إليه الفلسفة ، لتعيش فى ظل سلطان الديانة المستبدة استطاعت الأفلاطونية الحديثة أن تتغلغل فى تلك الديانة بتعاليمها كما حدث ذلك على يدى يحيى النحوى الذى لم يمنعه تتلمذه لهذا المذهب من أن يكون مسيحياً وفياً لدينه إلى حد أن كتب شروحا للأفلاطونية الحديثة حسب وجهة نظر المسيحية .

وعلى هذا النسق نفسه سار كثيرون من المفكرين المسيحيين مثل يوحنا الدمشقى الذى عاش فى القرن الثامن والذى أول أهم الآراء الفلسفية بما يتفق مع المسيحية فى كتابه الضخم القيم الذى عنوانه : « منبع المعرفة » وقد تمكن يوحنا الدمشقى بمجهوده هذا من الاجهاز على البقية الباقية من أوجه الخلاف بين الأفلاطونية الحديثة والمسيحية .

وهنا انقضى عهد الفلسفة الحرة وخلفه عهد الجدل الدينى المعروف فى تاريخ الفكر باسم : « البيزانتية الدينية » . ولهذا السبب دعيت العصور التالية لذلك العصر بعصور السكوت .

ظلت الفلسفة الهيلينية سجينة يدثرها الاهمال والنسيان والظلم والجهل إلى أن أتت النهضة الاسلامية فبعثتها من مرقدها وأنارت بها حنادس القرون الوسطى إنارة لها الفضل الأعظم فى النهضة الأوربية الحديثة التى لمع فيها بريقها لمعانا أخذ بالبصائر والعقول أخذا سنفصله فى الحلقات التالية من هذه السلسلة .

خاتمة

الآن وقد أتينا على آخر حلقة من سلسلة الفلسفة الاغريقيـة ينبغي لنا أن نعود بك هنيهة إلى العصر الذى بدأنا متـه فنعيد إلى ذاكرتك صورة مصغرة من المنظر العام لتلك الفلسفة فنلقى نظرة عاجـلة على نشأة الفكر الحر فى « إيونيا » ثم شبابه فى « إيليا » ثم نضوجه فى « أتينا » ثم كهولته فى روما والاسكندرية ثم شيخوخته وانطفـاء لمعانه فى هـذه المدينة الأخيرة ردحا من الزمن إلى أن يئون أوان انتعاشه من جديد .

بهـذه النظرة السريعة نشاهد كيف كانت الفلسفة فى طفولتها تقصر بحوثها على الطبيعة فحسب فلا تعنى إلا بالمادة وحدها . فتشرح كل مظاهر الـكون بوساطة العناصر ثم لم تلبث أن لفت نظرها شيئان متعارضان فى الـكون ، أحدهما مشاهدة الصيرورة التى لاتنقطع ، وثانيهما الشعور بأن فى كل كائن شيئا ثابتا ، فآمن « هيراكليت » بسيادة الظاهرة الأولى ، واقتنع الايليائيون بثبوت الحقيقة الثانيـة وحدها . فاتسع الخـلاف بين الفريقين وظل لهيبـه مستعراً بينهما حتى قامت المدرسـة الذرية بالتوفيق فقررت أن كلا الرأيين حق ، إذ أن الصيرورة الدائمة متحققة فى الاجسام الـكبيرة المحسة ، وأن الثبات الشامل متحقق فى الذر الذى لايتغير ألبتة . وبهذا تـكون هناك حقيقتان : إحداهما واقعة تحت الحس ، وهى فى صيرورة مستمرة . وثانيتهما غير محسة ، وهى ثابتة دائما .

وقد نشأ عن هذه الفكرة بعد ذلك التوفيق أن عمت فكرة «الميكانيكية» التى لم تلبث أن ارتقت إلى « النوس » أو العقل المـدبر الذى قال به

« أناجزاجور » . وعلى أثر ذلك تمردت بعض العقول وأعلنت ريبتها فيما وصل اليه الفلاسفة السابقون من نتائج فنشأت السفسطة التى جحدت الحقيقة المطلقة ونزعت الثقة من التفكير البشرى . وهنا ثار العقل لكرامته وأحس بأن فى وسط الريبة تأكداً وبأنه لا يحصل عليه إلا إذا انشغل بنفسه وصرف النظر عن كل ماعداه ، فهب سقراط يؤسس فلسفته على تلك الحكمة الشهيرة : « إعرف نفسك بنفسك » ويقصر بحوثه على الانسان وحده ، فيدرس نفسه وأخلاقه .

غير أن فكرة العقل المدبر لم تنطفىء ، بل بالعكس زاد سطوعها وأخذت تسمو حتى بلغت الأوج فى عهد أفلاطون الذى عنى بدراسة الوحدة والكثرة ثم وضع الواحد المعقول فوق الكثرة المحسة وأخضعها له فى الكينونة والحركة والديمومة ، فصعد بالفلسفة إلى أسمى ما يطمح اليه فيها .

وفى هذا العصر الذى لم يكن فى مكنة الفكر البشرى أن يصعد إلى أعلى مما صعدت اليه العقلية الاغريقية فيه ظهرت — كما يقول الأستاذ « كروازيه » — تلك العبقرية القديرة على معرفة كل شىء وفهم كل شىء وتنظيم كل شىء لتستنبط أكثر ما يمكن استنباطه من هذه الابتداعات الاخاذة التى سبقتها ، ولتضيف إليه من منتجاتها الخاصة ماهو قمين بأن يجعله كافيا لتربية الأجيال المقبلة . تلك هى عبقرية أرسطو الذى إليه يرجع الفضل فى وضع الفلسفة الاغريقية فى المناهج العلمية الدقيقة .

تضافرت بعد عصر أرسطو العوامل السياسية والاجتماعية المختلفة وسيادة الدوافع النفعية ونقص الكفايات على إضعاف الروح الميتافيزيكية

والاشتغال بالبحث عن سعادة الانسان وعن الوسائل المحققة لها ، فظهرت المدارس الثلاث : الرواقية والابيكورية والارتيابية ، وسلكت كل واحدة منها إلى تحقيق هذه السعادة سبيلا تختلف عن سبيلي المدرستين الأخريين، فسادت العصر روح غريبة هي أدنى بكثير من روح العصر السابق ، فكان ذلك أشبه شيء برد فعل للسمو الميتافيزيكي الذي كان قد بلغ غايته عند أفلاطون .

ولكن هذه المادية الطارئة لم تحقق السعادة المنشودة ، فلم تلبث النفوس أن ملتها وأخذت تبحث عما يحقق لها الهدوء الداخلي فلم تجد أفضل من الاستهانة بالظواهر والاقتصار على التأمل في عالم الملكوت والانغماس في الغيبوبة والتفاني في الواحد الأول الذي هو ألف كل شيء وياؤه كما حدث لأفلوطين الذي اليه انتهت الفلسفة الاغريقية والذي باختفاء مدرسته خبا آخر شعاع من نورها وظل خابيا حتى سطعت أنوار النهضة الاسلامية في بغداد ثم في الأندلس ، فأفاضت من أنوارها على أوروبا ، وكانت إذ ذاك مظلمة الجنبات فاستيقظت من سباتها وأنتجت هذه المنتجات المعجزة في العلم والفن والفلسفة .

من كل هذا يتضح أن العالم الحديث مدين بكل ما هو يتباهى به الآن للعبقرية الاغريقية التي — كما يقول الاستاذ ريڤو — واجهت جميع النظريات والأسانيد والمناهج ونقدتها بحرية رائعة ثم أنشأت في جميع نواحيها مالم يكد المحدثون يضيفون إليه شيئا يستحق الذكر . ولهذا ينبغي الرجوع إلى الفلسفة الاغريقية في كل شيء مابقي على ظهر الأرض عالم أو فيلسوف .

فهرست الموضوعات

الفلسفة الهيلينية

الموضوع | الصفحة

خطأ	صواب	صفحة	سطر
والذى	والتى	١٥	٢
هذا	هو	١٦	١١
وتفيصل	وتفصيل	٢٥	١٥
لايرتفعان	ولا يرتفعان	٣١	٢٢
فى محاولاتهم	فى محاوراتهم	٣٢	١٩
ولاباة	ولابانة	٣٧	٤
النير	الغير	٤١	٢
عقل	طفل	٤٢	٢
غايته	قامته	٤٢	٢
من ذاتها أيضا	من ذاتها لتعود إلى ذاتها أيضا	٤٤	٩
تلك القمر	فلك القمر	٥٩	٢
حولهما	هو لهما	٧٢	١٤
المثال	التمثال	٧٩	١٩
عمله	علمه	٨٨	٣
أقام	قام	١٤٩	٣
فكرى	فطرى	١٧٩	٢٠
مرات	مراتب	١٨٩	١
الشر	البشر	٢٤١	٢
الأمبراطوريتين	المدرستين	٢٧٤	١٤
أثيلوس	أتيكوس	٢٨٧	١
بفضل	بفصل	٢٩٤	٤
سنة ٢٣	٢٤٣	٢٩٩	١١

Proclus	— Commentaire du Parménide. traduction Chaignet, 1900—1902. Paris
F. Ravaisson	— Essai sur la Métaphysique d'Aristote 2 vol., Paris 1836.
	— Essai sur le Stoïcisme, Paris 1856.
Renan	— Marc-Auréle, Paris.
A. Rivaud	— Les grands courants de la pensée antique, Paris 1932.
L. Robin	— La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris 1923.
G. Rodier	— Etudes de Philosophie grecque : Aristote, les Stoïciens. Plotin, Paris 1926.
E. Ruelle	— Le philosophe Damascius, Paris 1861,
Sextus Empéricus	— Edition Mutschmann, Bibliot. Teubner Leipzig 1916 — 1918.
J. Simon	— Histoire de l'école d'Alexandrie 2 vol., Paris 1843—1845.
C. Thurot	— Etudes sur Aristote Paris 1861.
E. Vacherot	— Histoire critique de l'école d'Alexandrie 3 vol. Paris 1846--1851.
Zeller	— Die Philosophie der Greichen, 3ème et 4ème parties, 4e édition. 1903 et 1909.

مصادر عربية

اسم المؤلف	عنوان الكتاب
أرسطو	علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ـ علم الطبيعة ـ الكون والفساد ترجمة الأستاذ لطفي السيد باشا
الشهرستانى	الملل والنحل
القفطى	تاريخ الحكماء
الاستاذ سانتلانا	تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوط)
الدكتور على العنانى	مذكرات فى الفلسفة

Diogéne Laèrce — Vie des Philosophes, Biliothèque Didot Paris.

Epicure — Doctrines et Maximes traduites par M. Solovine, Paris 1925.

Epicurea — Edition Hermann Usener (introduction. trois Lettres d'après Diogéne Laèrce et Fragments), Leipzig 1887.

Eunape — Vie des Philosophes, Bibliot. Didot, Paris.

Eusébe — Préparation à l'Evangile, bibliot, Teubner, Leipzig 1867 — 1871:

Gomperz — Les Penseurs de la Grèce, traduit par Raymond, 3 vol. Paris 1908—1909.

E. Guimet — Plutarque et l'Egypte, Paris 1898.

M. Guyau — La Morale d'Epicure — 2éme édition, Paris 1881.

P Janet et G. Séailles — Histoire de la Philosophie — nouvelle édition, Paris 1932.

E. Joyau — Epicure, Paris 1910.

O. Hamelin — Le système d'Aristote publié par L. Robin, Paris 1920.

— Sur la logique des Stoïciens, dans Année philosophique, Paris 1912.

Lalo — Aristote, Paris 1923.

Lucrèce — texte et traduction Ernout, 2 vol., coll. G. Budé, Paris 1920.

Cl. Piat — Aristote, Paris 1903.

Plotin — Ennéades (avec vie de Plotin de Porphyre) édit. et trad. par E. Bréhier, collection G. Budé Paris 1924 — 1931.

Plutarque — Œuvres morales — traduction Bétolaud Paris 1870.

BIBLIOGRAPHIE

Aristote — Œuvres complètes par Barthélémy St Hilaire, 35 vol., Paris 1837 - 1892.

— traductions partielles — Métaphysique, 3 vol. par Colle, 1912-1922 Paris — De l'Ame, par Rodier, 1900, Paris — Physique de I à IV par Carteron, 1926, Paris — Politique par Thurot, 1824, Paris et par Cougny, Paris 1876.

J. Bidez — Vie de Porphyre, Gand 1913.

E Bréhier — Histoire de la Philosophie, tome 1. Paris 1931.

— Chrysippe, Paris, 1910.

— Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1924.

— La philosophie de Plotin dans Revue des cours et conférences, Paris 1922.

V. Brochard — Pyrrhon et le scepticisme primitif dans Revue philosophique, Paris mai 1885.

— Les sceptiques grecs, Paris 1923. 2em cédition.

Ciceron. — Premiers Académiques — Derniers Académiques.

T. Collardeau — Etude sur Epictète, Paris 1903.

A. et. M. Croiset — Histoire de la littérature grecque, 5 vol., Paris 1895 - 1928.

V. Delbos — Figures et doctrines de philosophes (Lucrèce, Marc-Auréle), Paris 1918.

ترجمة المصادر الأوروبية

اسم المؤلف	عنوان الكتاب	موضع وتاريخ الطبع
أرسطو	مجموعة كاملة من مؤلفاته ، عددها خمسة وثلاثون مجلدا ترجمة الأستاذ «سانت-هلير»	باريس سنتى ١٨٣٧ و ١٨٩٢
	ترجمات جزئية : ما وراء الطبيعة فى ثلاثة مجلدات ترجمة « كول »	باريس سنتى ١٩١٢ و١٩٢٢
	« رسالة النفس » ترجمة « روديه »	باريس سنة ١٩٠٠
	الطبيعة فى ٤ مجلدات ترجمة « كارترون »	باريس سنة ١٩٢٦
	« السياسة » ترجمة « تورو »	باريس سنة ١٨٢٤
	وترجمة « كونيه »	باريس سنة ١٨٧٦
أفلوطين	« التاسوعات مع حياة «أفلوطين» لفرفريوس ترجمه الأستاذ « بريهييه » ونشره فى مجموعة « جيوم بوديه»	باريس سنتى ١٩٢٤ و ١٩٣١
أوزيب	« التحضير للانجيل » نشر فى مجموعة «توبنير»	ليبزيج سنتى ١٨٦٧ و ١٨٧١
أوناپ	« حياة الفلاسفة » نشر فى مجموعة ديدو »	باريس
إبيكور	« نشره هيرمان أوزنير » (ويحتوى على مقدمة وثلاث رسائل لابيكور وبعض شذرات)	ليبزيج سنة ١٨٨٧
	مذهب وحكم — ترجمه « سولوڤين »	باريس سنة ١٩٢٥
ف. بروشار	« پيرون والارتيابية الأولية » نشر فى عدد مايو من المجلة الفلسفية .	باريس سنة ١٨٨٥

اسم المؤلف	عنوان الكتاب	موضع وتاريخ الطبع
ف . بروشار	« الارتيابيون الاغريق » .	« سنة ١٩٢٣
ا . بريهييه	« تاريخ الفلسفة » (الجزء الأول) .	باريس سنة ١٩٣١
»	« كريزيپ »	باريس سنة ١٩١٠
»	« أفكار فيلون الاسكندرى الفلسفية والدينية	باريس سنة ١٩٢٤
»	« فلسفة أفلوطين » (نشر فى مجلة الدروس والمحاضرات	باريس سنة ١٩٢٢
ج ، بيديز	« حياة فرفريوس »	جان سنة ١٩١٣
پروكلوس	« شرح پارمينيد » ترجمه « شينييه »	باريس سنتى ١٩٠٠ « ١٩٠٢
پلوتارك	كتب اخلاقية ترجمة « بيتولو »	« سنة ١٨٧
ك . پيا	« أرسطو »	« سنة ١٩٠٣
ت . تورو	« دراسات على أرسطو »	« سنة ١٨٦١
جومبرز	« مفكرو الاغريق » ترجمة « ريمون »	« سنتى ١٩٠٨ و١٩٠٩
جيميه	« پلوتارك ومصر »	« سنة ١٨٩٨
م . جويوه	« أخلاق إيبيكور » طبعة ثانية	« سنة ١٨٨١
پ . جانيه وج . سياى	« تاريخ الفلسفة »	« سنة ١٩٣٢
چويو	« إيبيكور »	« سنة ١٩١٠
ف . دلبوس	« صور ومذاهب الفلاسفة » : « لوكريس » مارك أوريل .	« سنة ١٩١٨
ديوجين لا إرس	« حياة الفلاسفة » مجموعة « ديدو »	»
ف . راڤيسون	« محاولة على ما بعد الطبيعة لأرسطو » (مجلدان)	« سنة ١٨٣٦
»	« محاولة على الرواقية »	« سنة ١٨٥٦

اسم المؤلف	عنوان الكتاب	موضع وتاريخ الطبع
ل . روبان	« الفكرة الاغريقية وأصول الروح العلمية »	برلين سنة ١٩٣٣
ج . روديه	« دراسات الفلسفة الاغريقية : أرسطو ، الرواقيون ، أفلوطين .	باريس سنة ١٩٢٦
. روييل	« الفيلسوف داماسيوس »	« سنة ١٨٦١
ريڤو	« التيارات العظمى للفكرة القديمة »	« سنة ١٩٣٢
رينان	« مارك أوريل »	
[illegible]لر	« فلسفة الاغريق » (الجزءان الثالث والرابع طبعة رابعة	« سنتى ١٩٠٣ و ١٩٠٩
سيكستوس أمبيريكوس	« مجموعة توبنير »	ليبزيج سنتى ١٩١٦ و ١٩١٨
ج . سيمون	« تاريخ مدرسة الإ[illegible] (مجلدان)	باريس سنتى ١٨٤٣ و ١٨٤٥
[illegible]	« تاريخ نقدى لمدرسة الاسكندرية » (ثلاثة مجلدات)	باريس سنتى ١٨٤٦ و ١٨٥١
. وم .	« كروازيه » ـ تاريخ الأدب الاغريقى فى خمسة مجلدات	باريس سنتى ١٨٩٥ و ١٩٢٨
ت . كولاردو	« دراسة على ايبيكتيت »	سنة ١٩٠٣
لالو	« أرسطو »	سنة ١٩٢٣
لوكريس	« ترجمة إيرنو » مجموعة « جيوم بوديه »	سنة ١٩٢٠
ا. هاملان	« مذهب أرسطو » نشره « روبان »	سنة ١٩٢٠
« «	« على منطق الرواقيين » نشر فى السنة الفلسفية	سنة ١٩١٢